الموافقات

فى أصول الشريعة

لأبى إسحق الشاطبى

وهو إبراهيم بن موسى اللخمى الغرناطى المالكى المتوفى سنة ٧٩٠ هـ

وعليه شرح جليل لتحرير دعاويه وكشف مراميه، وتخريج أحاديثه، ونقد آرائه نقداً علمياً يعتمد على النظر العقلى وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علماء دمياط

الشيخ عبد الله دراز

وقد عنى حفظه الله باصلاح ما كان فى الكتاب من تحريف، وتصحيف، وزيادة، وسقط فى الطبعات السابقة، فأصبح كتاباً جديداً فى مبناه ومعناه

الجزء الثالث

يطلب من المكتبة التجارية الكبرى بشارع محمد على بمصر
لصاحبها مصطفى محمد

مطبعة مصطفى محمد بمصر

الموافقات

في

أصول الشريعة

لأبي إسحق الشاطبي

وهو إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي المتوفى سنة ٧٩٠ هـ

(وعليه شرح جليل)

لتحرير دعاويه وكشف مراميه، وتخريج أحاديثه، ونقد آرائه نقداً علمياً
يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم
حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علماء دمياط
الشيخ عبد الله دراز

وقد عني بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه
الأستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص بالأزهر الشريف

الجزء الثالث

يطلب من المكتبة التجارية الكبرى بأول شارع محمد علي بمصر
لصاحبها : مصطفى محمد

المطبعة الرحمانية بمصر

كتاب الأدلة الشرعية

وهو القسم الرابع من الموافقات

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب الأدلة الشرعية

والنظر فيه فيما يتعلق بها على الجملة ، وفيما يتعلق بكل واحد منها على التفصيل . وهى الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس . فالنظر إذاً يتعلق بطرفين .

الطرف الأول فى الأدلة على الجملة

والكلام فيها (ا) فى كليات[1] تتعلق بها ، و (ب) فى العوارض اللاحقة لها

والأول يحتوى على مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾[2]

لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات

---

(١) وسيذكرها فى أربع عشرة مسألة . وقوله (وفى العوارض) وسيذكرها فى خمسة فصول : الاحكام والتشابه ، الاحكام والنسخ ، الأمر والنهى ، العموم والخصوص ، البيان والاجمال

(٢) هذه المسألة تعتبر أما لجميع المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة الشرعية ، بين بها شدة ارتباط هذه المسائل الأصولية بالأدلة الشرعية التفصيلية والقواعد الشرعية ، بحيث لا يمكن استغناء المستنبط للأحكام عن النظر للأمرين معا : فلا يستغنى بالنظر فى الجزئيات أى الأدلة التفصيلية عن النظر ــ فى الوقت نفسه ــ للقاعدة الأصولية التى تعتبر كلية لها ليعرف بها هذا الجزئى من أى مرتبة هو ، وما مقصد الشارع فى مثله ؛ كما أنه لا يستغنى بالكلية فيجريها فى الجزئيات دون أن ينظر فى الدليل الخاص بهذه الجزئية الوارد من الكتاب والسنة وما معهما . وقد ساق المصنف تمهيداً لذلك أول المسألة . ثم بين وجه حاجة الجزئيات الى الكليات بقوله (وإذا كان كذلك

والحاجيات والتحسينات ، وكانت هذه الوجوه مبثوثة[1] فى أبواب الشريعة

الخ) ثم بين عدم استغناء الكليات عن الجزئيات بقوله (وكما أن الخ) ومدالنفس فى هذا الجانب لأنه موضع التوهم ، لمخالفته المألوف فى مثله

(١) أى إن المراتب الثلاثة لاتخلو منها جزئية من مسائل الشريعة وفروعها . وأدلتها الشرعية التفصيلية مستغرقة لهذه الفروع والجزئيات ، لافرق بين ضروريات الدين وحاجياته وتحسيناته ، ولا بين الامور العادية والعبادية . فلا فرق فى ذلك بين الصلاة والبيع والقضاء وغيرها ، ولا بين قاعدة الغرر وقاعدة الربا مثلا : والغرض التعميم ، وأن الأدلة التفصيلية عامة شاملة ، إن لم تكن من الكتاب فمن السنة أو الاجماع أو غيرهما من الاستحسان والمصالح المرسلة باعتبار الجزئيات فى تلك الأدلة. فهذه كلها أدلة تفصيلية تتعلق بجزئيات المراتب الثلاث المذكورة . وكما أن الأمر هكذا فى الأدلة التفصيلية فهو كذلك أيضا فى كلياتها التى أخذت من استقرائها : هى أيضا عامة لكل ما يتعلق بهذه المراتب الثلاث ، لاتخص أدلة تفصيلية تتعلق ببعض المراتب دون بعض ، ولا بعض القواعد الشرعية دون بعض . بل إنها كليات عامة تقع على جميع الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المسماة جزئيا إضافيا ، فتضبط مقاصدها ويتبين بها طريق إجرائها والعمل بها . فكما أن الجزئيات التى هى الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المذكورة مبثوثة فى جميع فروع المراتب الثلاث كذلك هذه الكليات المأخوذة من استقرائها قاضية على كل الجزئيات وعلى أفراد الأدلة التفصيلية التى تندرج تحتها . فلا يتأتى أن يفقد بعض تلك الكليات حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره : لأن ذلك إنما يعقل فى فروع الأحكام لا فى أصولها ، وإلا لما كانت الشريعة تامة

وهنا يخطر السؤال الذى يريد المؤلف أن يجعل هذه المسألة لتحقيقه ، وهو أنه هل يصح إذاً للمجتهد ألا ينظر فى الجزئيات والأدلة التفصيلية عند استنباط الأحكام و يكتفى بالكليات ؟ كما هو الشأن فى قواعد اللغة مثلا ، يجرى التطبيق فى كل فاعل على أنه مرفوع عند قراءة كلام العرب ، بدون نظر إلى أن هذا الفاعل بخصوصه ورد عن العربى المتكلم به مرفوعا ، وهكذا يكون الشأن هنا ، فيقال مثلا إن هذا الجزئى إن كان ضروريا قدم على الحاجى ، وإن كان حاجيا قدم على ما بعده . والضروريات نفسها ما كان منها متعلقا بالدين قدم على المتعلق بالنفس ، وهذا يقدم

وأدلتها ، غير مختصة بمحل دون محل ، ولا بباب دون باب ، ولا بقاعدة دون قاعدة ، كان النظر الشرعى فيها أيضاً عاماً لايختص بجزئية دون أخرى ؛ لأنها كليات تقضى على كل جزئى تحتها . وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً [١] أم حقيقياً؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلى تنتهى إليه ، بل هى أصول الشريعة ، وقد تمت ، فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره . فهى الكافية فى مصالح الخلق عموماً وخصوصاً ؛ لأن الله تعالى قال (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) وقال : (ما فَرَّطْنا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) وفى الحديث : « تركتُكم علَى الجادَّة » الحديث [٢] ! وقوله : « لايَهْلِكُ عَلَى اللهِ إلاَّ هَالِكٌ » [٣] ونحو ذلك من الأدلة الدالة على تمام الأمر وإيضاح السبيل .

وإذا كان كذلك وكانت الجزئيات [٤] وهى أصول الشريعة فما تحتها مستمدة [٥] على ما بعده منها ، وهكذا ، فيستغنى بالنظر فى الكليات عن النظر فى الدليل الشرعى الخاص على طبق قواعد النحو مثلا . وكذا يستغنى عن النظر فى الجزئيات الاضافية إكتفاء بالكليات ؟

فكان الجواب عن السؤال أن الأمر ليس على مايظن ، بل لابد منهما معاً كما بسطه . ولما كانت هذه المسألة كأصل عام فى كتاب الأدلة جعلها فاتحة مسائل هذا الباب . فلله دره ما أسد نظره ! ولقد صدق فيما يقول بعد (إن النظر فى هذه الأطراف فيه جملة الفقه) . وسيأتى لهذا المبحث بقية فى كتاب الاجتهاد فى المسألة الثالثة عشرة -

(١) أى كما قال : (ولا بقاعدة دون قاعدة)

(٢) أخرجه فى التيسير عن رزين وتمامه : (منهج عليه أم الكتاب) . وفى رواية (تركتكم على الواضحة ليلها كنهارها ، كونوا على دين الاعراب والغلمان فى الكتاب)

(٣) جزء من حديث رواه الشيخان كما فى الجامع الصغير

(٤) أى الحقيقية ؛ كنصوص الأدلة التفصيلية . أو الاضافية ؛ كالقواعد الكلية التى تندرج تحت كليات المراتب الثلاث الأعم منها . فلذا قال (وهى أصول الشريعة فما تحتها)

(٥) لأن الأدلة الشرعية وما أخذ عنها من القواعد إنما جاء تقريرا وتفصيلا

من تلك الأصول الكلية — شأن[١] الجزئيات مع كلياتها فى كل نوع من أنواع الموجودات — فمن الواجب اعتبار[٢] تلك الجزئيات بهذه الكليات ، عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها . فمن أخذ بنص مثلا فى جزئى[٣] معرضا عن كليه فقد أخطأ[٤].

وكما أن من أخذ بالجزئى معرضاً عن كليه فهو مخطىء ، كذلك من أخذ بالكلى معرضا عن جزئيه .

و بيان ذلك أن تلقى العلم بالكلى إنما[٥] هو من عَرْض الجزئيات واستقرائها ؛ فالكلى — من حيث هو كلى — غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات . ولأنه ليس بموجود فى الخارج ، وإنما هو مضمن فى الجزئيات ، حسبما تقرر فى المعقولات . فاذاً الوقوف مع الكلي مع الاعراض عن الجزئى وقوف[٦] مع شىء لم يتقرر

للمقاصد الشرعية العامة فى المراتب الثلاث . وكل ما جاء من ذلك لاحظ فيه الشارع المحافظة على هذه المراتب ، التى بحفظها ينتظم أمر المعاش والمعاد

(١) أى أن تكون متفرعة عنها ، داخلا فى قوامها ما اعتبر مقوما لهذه الأنواع

(٢) أى بالتحقق من اندراجها تحتها ، بحيث لا يحصل اشتباه ما يدخل تحت الضرورى بما يدخل تحت المرتبتين الأخريين . وإلالما صح الحكم على الجزئى

(٣) حقيق أو إضافى . أى سواء أكان دليلا خاصا من الكتاب وما معه ، أم كان قاعدة مما يندرج تحت كلى أعم منه

(٤) أى قد يدركه الخطأ . وإلا فقد يصادف الثواب ، فكثيرا ما يستدل الشخص بحديث على جزئى ولا يلتفت لكليه ويصادف الصواب . أو يقال : أخطأ فى طريق الاجتهاد ، وان لم يخطىء النتيجة

(٥) هذا بالنسبة لنفس المستقرى المثبت للكلى . أما بالنسبة لغيره الذى أخذ العلم بالكلى بعد ماتم استقراؤه من غيره فلا يقال فيه ذلك ، إلا بواسطة من أخذ عنه الكلى . أما بالنسبة إليه هو فلا توقف

(٦) راجع إلى الوجه الأول من البيان

العلم به بعد ، دون العلم بالجزئى ، والجزئى[١] هو مظهر العلم به . وأيضا فإن الجزئى لم يوضع جزئيا إلا لكون[٢] الكلى فيه على التمام و به قوامه ، فالإعراض عن الجزئى من حيث هو جزئى إعراض عن الكلى نفسه فى الحقيقة . وذلك تناقض[٣] .
ولأن الإعراض عن الجزئى جملة يؤدى إلى الشك فى الكلى ، من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته[٤] للكلى أو توهم المخالفة له ، و إذا خالف الكلى الجزئى — مع أنا إنما[٥] نأخذه من الجزئى — دل على أن ذلك الكلى لم يتحقق العلم به ؛ لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئى جزءاً من الكلى[٦] لم يأخذه المعتبر جزءاً منه . و إذا أمكن هذا لم يكن بدٌّ من الرجوع إلى الجزئى فى معرفة الكلى ، ودل ذلك على أن الكلى لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئى . وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع ؛ لأن الكلى إنما ترجع حقيقته إلى ذلك[٧] ، والجزئى كذلك أيضا ، فلا بد من اعتبارهما معاً فى كل مسألة .

فاذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ، ثم أتى النص على جزئى يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة ، فلا بد من الجمع فى النظر بينهما ؛ لأن الشارع لم ينص على ذلك

---

(١) راجع الى الوجه الثانى منه . وكلاهما لا يخلو من نظر

(٢) ظاهر بالنسبة للجزئى الأضافى

(٣) أى الاعراض عن الجزئى مع اعتبار الكلى تناقض ، لأن الأعراض عن الجزئى إعراض عن الكلى بمقتضى تقريره ، فيكون اعتباراً للكلى وإعراضا عنه معا ، وهو تناقض

(٤) بحيث لايرد إليه بالطريق المؤدى الى تعرف أنه جزئيه ويندرج فيه

(٥) بما قدمناه لايذهب عليك صحة عباراته المتبادر منها التناقض ، حيث يقول تارة (الجزئى مستمد من الكلى شأن الجزئيات مع أنواعها) وتارة يقول (الكلى مأخوذ من الجزئى) وكل صحيح بالمعنى المتقدم فى كل منهما

(٦) أى من كليه الحقيق ، وقوله (لم يأخذه المعتبر جزءا منه) أى مما ادعى أنه كليه . يعنى فلا يكون هو كليه

(٧) أى لأن اعتبار الكلى وملاحظته عند النظر فى الجزئيات إنما يقصد منه المحافظة على مقاصد الشارع ، ولا يكون ذلك دون النظر للجزئى أيضا

الجزئى إلا مع الحفظ على تلك القواعد ، إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة . فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء مااعتبره الشارع[(١)] . وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلى ويلغى الجزئى

فإن قيل : الكلى لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلها أو أكثرها، وإذا كان كذلك لم يمكن أن يفرض جزئى إلا وهو داخل تحت الكلى ؛ لأن الاستقراء قطعى إذا تم.[(٢)] فالنظر الى الجزئى بعد ذلك عناء ، وفرض مخالفته غير صحيح . كما أنا إذا حصلنا من حقيقة الإنسان مثلا بالاستقراء معنى الحيوانية، لم يصح أن يوجد إنسان الا وهو حيوان . فالحكم عليه بالكلى حكم قطعى لا يتخلف، وجد أو لم يوجد ، فلا اعتبار به فى الحكم بهذا الكلى، من حيث إنه لا يوجد إلا كذلك. فإذا فرضت المخالفة فى بعض الجزئيات فليس بجزئى له ، كالتماثيل وأشباهها . فكذلك هنا إذا وجدنا أن الحفظ على الدين أو النفس أو النسل أو المال أو العقل فى الضروريات معتبر شرعا ، ووجدنا ذلك عند استقراء جزئيات الأدلة ، حصل لنا القطع بحفظ ذلك وأنه المعتبر حيثما وجدناه ، فنحكم به على كل جزئى فرض عدم الاطلاع عليه ؛ فإنه لا يكون إلا على ذلك الوزان ، لا يخالفه على حال ؛ إذ لا يوجد بخلاف ماوضع (وَلو كانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لوَجَدُوا فيه اختِلافاً[(٣)] كثيراً) فما فائدة اعتبار

(١) أى مما تضمنته القواعد . وإذا فالقواعد معتبرة لم يهدمها هذا النص فى هذا الجزئى ، ولكن هذا لا يقضى باعتبار الكلى وحده مطرداً ويلغى الجزئى . فلابد من اعتبار الكلى فى غير موضع المعارضة حتى لا يهدر الكلى ولا الجزئى . وسيأتى له بيان وتمثيل

(٢) قال بعضهم وتمامه بالنظر فى الأدلة الجزئية ، وما انطوت عليه من الوجوه العامة على حد التواتر المعنوى الذى لا يثبت بدليل خاص ، بل بأدلة ينضاف بعضها إلى بعض ، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة وتقدم أن الاكثرى معتبر فى الشريعة اعتبار القطعى العام ، وأن تخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلى لايخرجه عن كونه كليا ؛ لأنه إذا خرج عن ضرورى مثلا فإنما يخرج لحاجى أو كمالى لعارض لا لذاته . ولا يتجاوز الاصول الثلاثة اهـ

(٣) بحيث تكون الأشياء يجمعها كلى واحد ، وتكون من واد واحد ، ومع ذلك تتعارض أحكامها وتتنافى . وذلك غير واقع فى الشريعة قطعا

الجزئي بعد حصول العلم بالكلي ؟

فالجواب أن هذا صحيح على الجملة . وأما في التفصيل فغير صحيح ؛ فإنه إن علم أن الحفظ على الضروريات معتبر ، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعينة ، فإن للحفظ وجوهاً قد يدركها العقل وقد لا يدركها ، وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال ، أو زمان دون زمان ، أو عادة دون عادة . فيكون اعتبارها على الاطلاق خرماً للقاعدة نفسها ؛ كما قالوا في القتل بالمثقَّل إنه لو لم يكن فيه قصاص لم ينسد باب القتل بالقصاص ، إذا اقتصر به على حالة واحدة وهو القتل بالمحدد . وكذلك الحكم في اشتراك[1] الجماعة في قتل الواحد . ومثله[2] القيام

(١) فقد قاد عمر من خمسة أو سبعة في رجل واحد قتلوه غيلة ، لأنه رضي الله عنه أدرك جهة حفظ النفس بالقصاص وأنه لو لم يقتل الجماعة بالواحد لم ينسد باب القتل بحكم القصاص ، وهذه قد يقف العقل دونها فيفهم أن قتل سبعة بشخص واحد ليس حفظا للنفس . فهذا اجتهاد عمر حيث قال : (لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعا) لأنه فهم جهة الحفظ التي قد يقف فيها غيره . على أنه رضي الله عنه كان مترددا فيه حتى قال له علي : أرأيت لو اشترك جماعة في سرقة ، أكنت تقطعهم ؟ قال : نعم . قال : فكذا هنا . فحكم بالقتل . أما القتل بالمثقل فقد ورد فيه قصة اليهودي الذي قتل الجارية على أوضاح لها بحجر ، فرضخ رسول الله رأسه بحجرين قتل بهما . فانظر وجه ذكره مع أنه منصوص ، ثم لا يتوهم فيه عدم القصاص لمانع يرجع لحفظ النفس . وكذلك قال ابن الحاجب إنه ثبت بالقياس على المحدد . وكأنه لم يكتف بالنص الذي أشرنا اليه في الحديث لمانع في الحديث . ولا يعترض بأنه من باب القياس في الأسباب وهو ممنوع . لأن السبب واحد ، وهو القتل العمد العدوان ، فلا قياس في السبب

(٢) فالمحافظة على الضروري وهو الدين هنا في الصلاة مثلا إذا جرى الأمر فيها لنهايتها ولو أدى الى المشقة الفادحة محافظة على هذا الضروري ما كان يرخص في القعود مثلا للمريض . ومثله يقال في فطر رمضان للمريض القادر بمشقة ، فلو لم ينص الشارع على هذه الجزئيات ويلتفت اليها في الاستنباط واكتفي بأصل الحفظ للضروري لما كان هذا الترخص . ولو لم يكن لأدى الى الضيق والحرج

فى الصلاة مثلا مع المرض ، وسائر الرخص الهادمة لعزائم الأوامر والنواهى ، إعمالا لقاعدة الحاجيات فى الضروريات . ومثل ذلك المستثنيات[١] من القواعد المانعة ؛ كالعرايا ، والقراض ، والمساقاة ، والسلم ، والقرض ، وأشباه ذلك . فلو اعتبرنا الضروريات كلها[٢] لأخلّ ذلك بالحاجيات أو بالضروريات[٣] أيضاً . فأما إذا اعتبرنا فى كل رتبة جزئياتها ، كان ذلك محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الكليات ؛ فإن تلك المراتب الثلاث يخدم بعضها بعضاً ، ويخصص بعضها بعضاً ، فإذا كان كذلك فلابد من اعتبار الكل فى مواردها وبحسب أحوالها

وأيضاً فقد يعتبر الشارع من ذلك[٤] مالا تدركه العقول إلا بالنص عليه ، وهو أكثر ما دلت عليه الشريعة فى الجزئيات ؛ لأن العقلاء فى الفترات قد كانوا يحافظون على تلك الأشياء[٥] بمقتضى أنظار عقولهم ، لكن على وجه لم يهتدوا به الى العدل فى الخلق والمناصفة بينهم ، بل كان مع ذلك الهرْجُ واقعاً ، والمصلحة تفوِّت مصلحة أخرى ، وتهدم قاعدة أخرى أو قواعد . فجاء الشارع باعتبار المصلحة المرفوع قطعا . فقد نظر الى قاعدة الحاجيات فى هذه المسائل مع أنها فى موضوع الضروريات

(١) هذا بناء على أن البيع والاجارة من الضرورى ولم يجر المحافظة على الضرورى فيهما ، للنهاية . بل أعملت قاعدة رفع الحرج التى هى الخاصية للحاجيات ، فاستثنيت من القواعد التى تقتضى منعها كالغرر فى القراض والمساقاة وهكذا

(٢) أى بحيث نلتزم الوفاء بها فى كل جزئياتها لأجل ذلك بالحاجيات فى كثير من جزئياتها ، فيقع الحرج المنبوذ فى الشريعة ، وقد يخل ذلك بالضرورى نفسه

(٣) أى قد يؤدى الأخذ بالمحافظة على ضرورى الى الاخلال به نفسه أو بضرورى آخر . مثال الأول إذا لم نبح التيمم للمريض خشية المرض أو زيادته فقد يؤدى الوضوء الى شدة المرض حتى لا يستطيع الصلاة رأسا ، أو لا يستطيعها بالمقدار الذى يستطيعه لو تيمم . ومثال الثانى ظاهر

(٤) أى من المحافظة على المراتب فى جزئياتها ومواردها ما يشتبه أمره على العقل ولا يعرف جهة الحفظ فيه الا بالنص

(٥) الضروريات ومكملاتها

والنَّصَفة المطلقة فى كل حين ، وبيَّن من المصالح ما يطرد وما يعارضه وجه آخر من المصلحة ؛ كما فى استثناء العرايا ونحوه . فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاق لدخلت مفاسد ، ولفاتت مصالح ، وهو مناقض لمقصود الشارع . ولأنه من جملة المحافظة على الكليات ؛ لأنها يخدم بعضها بعضاً ، وقلَّما تخلو جزئية من اعتبار القواعد الثلاث فيها . وقد علم أن بعضها قد يعارض بعضاً فيقدم الأهم ، حسبما هو مبين فى كتاب الترجيح . والنصوص والأقيسة المعتبرة تتضمن[1] هذا على الكمال

فالحاصل أنه لابد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها ، وبالعكس . وهو منتهى[2] نظر المجتهدين بإطلاق ، واليه ينتهى طَلَقُهم فى مرامى الاجتهاد

وما قرر فى السؤال على الجملة صحيح ؛ إذ الكلى لا ينخرم بجزئى ما ، والجزئى محكوم عليه بالكلى ، لكن بالنسبة الى ذات الكلى والجزئى ، لا بالنسبة إلى الأمور الخارجة ؛ فإن الإنسان مثلا يشتمل على الحيوانية بالذات وهى التحرك بالإرادة ، وقد يفقد ذلك لأمر خارج من مرض أو مانع غيره ، فالكلى صحيح فى نفسه ، وكون جزئى من جزئياته منعه مانع من جريان حقيقة الكلى فيه أمر خارج . ولكن الطبيب إنما ينظر فى الكلى بحسب جريانه فى الجزئى أو عدم جريانه ، وينظر[3] فى الجزئى من حيث يرده الى الكلى بالطريق المؤدى لذلك .

---

(١) فاذن لا بد من الرجوع لجزئيات الأدلة ، وهى النصوص والأقيسة ، ولا يمكنه الاستغناء عنها بالكليات كما يستغنى بكل فاعل مرفوع عما جاء فى رواية تفاصيل كلام العرب مثلا

(٢) إذ يجمعون بين النظر للدليل الخاص وبين كليه المندرج تحت المراتب الثلاثة ، فيصلون بذلك لمعرفة مقصد الشارع فى مثله على العموم ، فينضبط به قصده بهذا الدليل الخاص على وجه الخصوص

(٣) فالطبيب يعرف أن مرض كذا مشخصاته كذا ودواؤه كذا . ولكن هل الشخص الذى يعالجه توجد فيه الخواص اللازمة لهذا المرض ؟ هذا نظره الأول . فاذا وجدها كذلك وعرف أن الكلى متحقق فيه لابد له من النظر للجزئى أيضا نظرة ثانية : أليس عنده من المقارنات لهذا المرض ما يمنع من هذا الدواء ؟ فيخفف ، أو يمزج

فكما لا يستقل الطبيب بالنظر فى الكلى دون النظر فى الجزئى من حيث هو طبيب ، وكذلك بالعكس ، فالشارع هو الطبيب الأعظم ، وقد جاء فى الشريعة فى العسل أن فيه شفاء للناس ، وتبين للأطباء أنه شفاء من علل كثيرة ، وأن فيه أيضاً ضرراً من بعض الوجوه ، حصل هذا بالتجربة العادية التى أجراها الله فى هذه الدار ، فقيد العلماء ذلك كما اقتضته التجربة ، بناء على قاعدة كلية ضرورية من قواعد الدين ، وهى امتناع أن يأتى فى الشريعة خبر بخلاف مُخبَره ، مع أن النص لا يقتضى الحصر فى أنه شفاء فقط ، فأعملوا القاعدة الشرعية الكلية وحكموا (١) بها على الجزئى ، واعتبروا الجزئى (٢) أيضاً فى غير الموضع المعارض ، لأن العسل ضار لمن غلبت عليه الصفراء ، فمن لم يكن كذلك فهو له شفاء ، أو فيه له شفاء

ولا يقال : إن هذا تناقض ؛ لأنه يؤدى إلى اعتبار الجزئى وعدم اعتباره معاً لأنا نقول : إن ذلك من جهتين (٣) ، ولأنه لا يلزم أن يعتبر كل (٤) جزئى وفى كل حال ، بل المراد بذلك أنه يعتبر (٥) الجزئى إذا لم تتحقق استقامة الحكم

بغيره . وهكذا ينظر فيما يرد هذا الجزئى الخاص إلى ما يناسبه من كلى الأدوية فلا يجرى عليه الدواء المعروف لكلى المرض بمجرد أنه دواء لكلى مرضه ، بل لابد من النظر فى حالة الشخص أولا . فكذا الأمر هنا . وقد أحسن كل الاحسان فى التمثيل

(١) فقالوا إنه شفاء قطعا

(٢) فبهذا الجزئى من التجربة فى بعض الاشخاص وإحداثه الضرر قالوا إن الكلى لايجرى اطراده على استقامة ، فيستثنى موضع المعارضة وهو أصحاب الصفراء مثلا . فقد أعملوا كلا منهما

(٣) فعدم اعتباره من حيث ذاته مع ذات الكلى ؛ لأنه لا يتأتى وهو جزئى أن يخالف حكم الكلى . ولكن من حيث أمر خارج عنه قد يخالف حكمه ، كما قيل فى المرض المقترن بعلة أخرى ، فانها تجعله ينظر فيه بنظر آخر كالصفراء فى المثال

(٤) أى بل بعض الجزئيات فى بعض الأحوال قد يأخذ حكما غير حكم الكلى

(٥) معنى اعتبار الجزئى الأخذ بالدليل الخاص وإن خرج عن حكم الكلى الذى هو القاعدة الأصولية التى أخذت من الاستقراء للأدلة . ومعنى اعتبار الكلى

بالكلى فيه، كالعرايا وسائر المستثنيات . ويعتبر الكلى فى تخصيصه للعام الجزئى، أو تقييده لمطلقه ، وما أشبه ذلك ، بحيث لا يكون إخلالا بالجزئى على الإطلاق . وهذا معنى اعتبار أحدهما مع الآخر ، وقد مرّ منه أمثلة فى أثناء المسائل . فلا يصح إهمال النظر فى هذه الأطراف ؛ فإن فيها جملة الفقه ، ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ . وحقيقته[1] نظر مطلق فى مقاصد الشارع ، وأن تتبع نصوصه مطلقة ومقيدة أمر واجب ، فبذلك يصح تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة ، ويحصل منها صور صحيحة الاعتبار . وبالله التوفيق

﴿ المسألة الثانية ﴾

كل دليل شرعى إما أن يكون قطعيا[2] أو ظنيا . فإن كان قطعيا فلا إشكال

تخصيصه للدليل الشرعى التفصيلى العام أو تقييده لمطلقه ، كما فى المثال السابق ، حيث أعملت القاعدة الكلية وهى امتناع أن يأتى فى الشريعة خبر بخلاف مخبره ، فقيدوا بها المطلق الوارد فى نفع العسل من مرض الاسهال، بحيث لا يكون اخلالا بالدليل المطلق أو العام الوارد فى هذا الجزئى، وهو جزئى نفع العسل فى الاسهال . ولا يشتبه عليك الأمر فتفهم أن كلمة العام تنافى كلمة الجزئى المجعول صفة له . لان عمومه جاء له من كون الدليل الشرعى التفصيلى الوارد فيه من آية أو حديث ورد بلفظ عام ، وجزئيته جاءت له من كونه متعلقاً بجزئى ، كصلاة ، أو زكاة ، أو بيع ، أو نكاح ، أو دواء مرض ، كمثاله . بخلاف أصل القاعدة الاصولية فانها لا تخص بابا دون باب ؛ كقاعدة (الأمر بالشيء ليس أمراً بالتوابع) مثلا . وبه يتبين أن العبارة كلها محررة

(١) أى فلا بد من النظر المطلق فى مقاصد الشرع بواسطة الكليات ، ولا بد من تتبع النصوص أيضا مع ذلك وهى الجزئيات . وبالامرين معا تصدر من الناظر صور صحيحة الاعتبار عند الشارع . وما أصعب هذا العمل ! وبه يعرف المدعون للاجتهاد من هؤلاء أشباه العوام قيمة دعواهم

(٢) أى يكون قطعى الدلالة ، سواء أكان قطعى السند بأن كان لفظه متواترا أم كان متواتراً تواتراً معنوياً بحيث تعاضدت عليه الروايات وموارد الشريعة حتى صار مما لا شك فيه . ولا يكفى فى ذلك مجرد تواتر اللفظ إذا كان ظنى الدلالة .

فى اعتباره ؛ كأدلة وجوب الطهارة من الحدث ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، والأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ، واجتماع الكلمة ، والعدل ، وأشباه ذلك . وإن كان ظنيا فإما أن يرجع إلى أصل قطعى أولا . فإن رجع إلى قطعى فهو معتبر أيضا . وإن لم يرجع وجب التثبت فيه ، ولم يصح إطلاق القول بقبوله ، ولكنه قسمان قسم يضاد أصلا ، وقسم لا يضاده ولا يوافقه ؛ فالجميع أربعة أقسام

(فأما الأول) فلا يفتقر إلى بيان

(وأما الثانى) وهو الظنى الراجع إلى أصل قطعى فإعماله أيضاً ظاهر ، وعليه عامة أخبار الآحاد ، فإنها بيان للكتاب . لقوله تعالى : (وَأَنزَلْنَا إليكَ الذِّكْرَ لِتُبيِّنَ للنَّاسِ مَانُزِّلَ إِلَيْهِم) ومثل ذلك ماجاء فى الأحاديث من صفة الطهارة الصغرى والكبرى ، والصلاة ، والحج ، وغير ذلك مما هو بيان لنص الكتاب . وكذلك ماجاء من الأحاديث فى النهى عن جملة [1] من البيوع والربا وغيره ، من حيث هى راجعة إلى قوله تعالى : (وأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبا) وقوله تعالى: (لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) الآية ! إلى سائر أنواع البيانات المنقولة بالآحاد ، أو التواتر إلا أن دلالتها ظنية . ومنه أيضا قوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضَرَرَ ولا ضِرَار » [2] فإنه داخل تحت أصل قطعى فى هذا المعنى ؛ فإن الضرر والضرار مبثوث منعه فى الشريعة كلها ، فى وقائع جزئيات [3] ، وقواعد كليات [4] ؛ كقوله تعالى : (ولا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا) (وَلا تُضَارُّوهُنَّ

والظنى مايقابل ذلك .وهذا فى الكتاب والسنة ظاهر . والاجماع أيضاً منه ظنى وقطعى أما القياس فكله ظنى ، ولا يتأتى فيه القطع مع احتمال الاعتراضات الخمسة والعشرين فقوله . (كل دليل) ليس على عمومه لأنه لايجىء هذا التقسيم فى القياس كما عرفت

(١) وهى كثيرة كالمحاقلة والمخاضرة والملامسة والمنابذة والمزابنة وغيرها

(٢) تقدم (ج ٢ — ص ٤٦)

(٣) كما فى الآيات الثلاث

(٤) كما فى التعدى على النفوس وما بعده ، فانه ــ كما قال ــ معنى فى غاية العموم فى

لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ) (لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا) الآية ! ومنه النهى عن التعدى على النفوس والاموال والاعراض ، وعن الغضب والظلم ، وكل ماهو فى المعنى إضرار أو ضرار . ويدخل تحته الجناية على النفس أو العقل أو النسل أو المال ، فهو معنى فى غاية العموم فى الشريعة لامراء فيه ولا شك . واذا اعتبرت أخبار الآحاد وجدتها كذلك[1]

(وأما الثالث) وهو الظنى المعارض لأصل قطعى ولا يشهد له أصل قطعي[2] فمردود بلا إشكال . ومن الدليل على ذلك أمران : « أحدهما » أنه مخالف لأصول الشريعة ومخالف أصولها لا يصح ؛ لأنه ليس منها ، وما ليس من الشريعة كيف يعدّ منها؟ « والثانى » أنه ليس له ما يشهد بصحته ، وما هو كذلك ساقط الاعتبار ، وقد مثلوا هذا القسم فى المناسب الغريب[3] بمن أفتى[4] بإيجاب شهرين متتابعين ابتداء ،

الشريعة لاشك فيه فهو قطعى فى قواعد كليات . وحديث (لا ضرر ولا ضرار) راجع له ، فهو من الظنى الراجع الى قطعى

(١) الا النادر الذى يكون غالبا فى الاخبار ؛ كما فى القصص عن بنى اسرائيل مثلا ، وأحاديث الملاحم والفتن ، وأشراط الساعة ونحوها ، كأحاديث (لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا اليهود) (لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا خوزا وكرمان من الأعاجم) . وسيأتى له حديث (القاتل لا يرث) وأنه لا يرجع لأصل قطعى

(٢) ظاهره ولو شهد له أصل ظنى . وعليه يكون قوله (ليس له ما يشهد له بصحته) أى قطعى ؛ لأنه الذى يتأتى فرضه مع فرض أنه معارض لقطعى فانه لا يعقل تعارض قطعيين . فان وجد ماظاهره ذلك أول كما سيأتى له فى مسألة رؤية البارى

(٣) الغريب نوعان : نوع هو قسم مقابل للمؤثر والملائم والمرسل ، فهو رابع أربعة أقسام المناسب . ونوع آخر هو قسم من أقسام ثلاثة للمرسل : الغريب ، ومعلوم الالغاء ، والملائم . فالغريب ومعلوم الالغاء اللذان هما من أقسام المرسل مردودان باتفاق . وفى الملائم منه خلاف . أما الغريب الذى هو قسم رابع للمناسب فلا يقال فيه دل الدليل على الغائه ، فان ذلك إنما هو فى أقسام المرسل . وسيأتى للمؤلف فى الكلام عن القسم الرابع أنه أعمله العلماء فى باب القياس . فالمراد بالغريب هنا أحد أقسام المرسل الثلاثة ، الذى قالوا فيه وفى معلوم الالغاء إنهما مردودان اتفاقا . إلا أنهم جعلوا مثاله المذكور ــ وهو إيجاب الشهرين ــ مثالا لمعلوم الالغاء لا للغريب . فليراجع المقام فى كتب الأصول

(٤) أفتى بعض العلماء ملكا جامع فى رمضان بصيام شهرين ، فأنكر عليه ،

على من ظاهر من امرأته ، ولم يأت الصيام فى الظهار الا لمن لم يجد رقبة . وهذا القسم على ضربين : (أحدهما) أن تكون مخالفته للأصل قطعية ، فلا بد من رده . « والآخر » أن تكون ظنية إما بأن يتطرق الظن [١] من جهة الدليل الظنى ، وإما من جهة كون الأصل لم يتحقق كونه قطعيا ، وفى هذا الموضع مجال للمجتهدين؛ ولكن الثابت فى الجملة أن مخالفة الظنى لأصل قطعى يسقط اعتبار الظنى على الإطلاق وهو مما لا يختلف فيه

والظاهرى — وإن ظهر من أمره ببادىء الرأى عدم المساعدة فيه — فمذهبه راجع فى الحقيقة إلى المساعدة على هذا الأصل ؛ لاتفاق الجميع على أن الشريعة لا اختلاف فيها ولا تناقض (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيراً) . وإذا ثبت هذا فالظاهرى لا تناقض [٢] عنده فى ورود نص مخالف لنص آخر أو لقاعدة أخرى : أما على اعتبار المصالح فإنه يزعم أن فى المخالف مصلحة ليست فى الآخر ، علمناها أو جهلناها ؛ وأما على عدم اعتبارها فأوضح ، فان للشارع أن يأمر وينهى كيف شاء ، فلا تناقض بين المتعارضين على كل تقدير .

فاذا تقرر هذا فقد فرضوا فى كتاب الأخبار مسألة مختلفاً فيها ، ترجع إلى الوفاق فى هذا المعنى ، فقالوا : خبر الواحد إذا كملت شروط صحته هل يجب عرضه على

فقال : لو أمرته بالعتق لسهل عليه بذل ماله فى شهوة فرجه . فهو مناسب تترتب عليه مصلحة الزجر التى يقصدها الشارع ، لكنه ضد الدليل الشرعى فى تأخر الصيام عن العتق ولم يشهد له أصل آخر . وقوله (فلا بد من رده) أى كمثاله هذا

(١) أى بأنه ليس مخالفاً للقطعى . وهذا التقسيم واضح من أن الفرض عدم مخالفته لقطعى مخالفة قطعية . فالنفى منصب على القيد ، أو عليه والمقيد جميعاً . وسيأتى له ما يصح أن يكون أمثلة له . وتطرق الظن الى الظنى يكون بحمل الظنى على معنى لا يخالف القطعى

(٢) أى فكل منهما صحيح ولا تعارض

الكتاب ؟ أم لا ؟ فقال الشافعى : لا يجب ، لأنه لا تتكامل شروطه إلا وهو غير مخالف للكتاب . وعند عيسى بن أبان يجب ، محتجا بحديث فى هذا المعنى ، وهو قوله : « إذا رُوِى لكم حديثٌ فَاعرِضوه على كتاب الله ، فإن وافقَ فاقبَلُوه ، وإلا فرُدُّوه »[١] فهذا الخلاف — كما ترى — راجع إلى الوفاق[٢] وسيأتى تقرير ذلك فى دليل السنة إن شاء الله تعالى

وللمسألة[٣] أصل فى السلف الصالح ، فقد ردّت عائشة رضى الله تعالى عنها حديث[٤] « إنَّ الميِّتَ لَيُعذَّبُ بِبُكاء أهلِه عليه » بهذا الأصل نفسه ، لقوله تعالى : (ألاَّ تَزِرُ وَازِرةٌ وِزْرَ أُخْرَى وأن لَيْسَ لِلإنسانِ إلاَّ ماسَعَى) . وردّت حديث[٥] رؤية النبى صلى الله عليه وسلم لربه ليلة الاسراء ؛ لقوله تعالى: (لاتُدْرِكُهُ

---

(١) أقرب الروايات الى هذه ما ذكره الصاغانى فى رسالة الموضوعات : (اذا رويتم — ويروى اذا حدثتم — عنى حديثا فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافق فاقبلوه وإن خالف فردوه) وحكم عليه بالوضع . وهناك روايات أخرى تخالف هذه فى الالفاظ . وفى جميعها مقال

(٢) من حيث إنه لا يقبل إلا ما كان موافقا ، ويرد ما كان مخالفا . والخلاف بينهما فى الطريق لمعرفة ذلك

(٣) وهى أن مخالفة الظنى لاصل قطعى تسقط اعتبار الظنى

(٤) تقدم (ج ٢ — ص ٢٣١) حديث (ان الميت يعذب ببكاء الحى) عن الستة — والرواية التى هنا أخرجها ابن حجر فى التلخيص الحبير ، وقال : هذا الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر بهذا . ولهما عن عمر (ان الميت يعذب ببكاء الحى) . أقول : وهذه الرواية الثانية رواها فى كنوز الحقائق عن أحمد أيضاً

(٥) ذكر ابن اسحق أن ابن عمر أرسل الى ابن عباس يسأله : هل رأى محمد ربه ؟ فقال : نعم . والاشهر عنه — أى عن ابن عباس — أنه رأى ربه بعينه ، روى عنه ذلك من طرق بأسانيد متعددة ، اقتضت الشهرة . ومن ذلك ما رواه الحاكم والنسائى والطبرانى أن ابن عباس قال : إن الله اختص موسى بالكلام ، وابراهيم بالخلة ، ومحمداً بالرؤية اهـ من الشفاء مع شرحه لمنلا على

الأبْصَار) و إن كان عند غيرها غير مردود ، لاستناده[١] إلى أصل آخر لايناقض الآية ، وهو ثبوت رؤية الله تعالى فى الآخرة بأدلة قرآنية وسنّية تبلغ القطع ، ولا فرق فى صحة الرؤية بين الدنيا والآخرة . وردّت هى وابنُ عباس خبرَ أبى هريرة فى غسل اليدين قبل إدخالها فى الإناء ، استنادا إلى أصل مقطوع به ، وهو رفع الحرج ومالا طاقة به[٢] عن الدين . فلذلك قالا : فكيف يصنع بالمهراس ؟ وردّت أيضاً خبر[٣] ابن عمر فى الشؤم ، وقالت : إنما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدّث عن أقوال الجاهلية ؛ لمعارضته الأصل القطعى : أن الأمر كله لله ، وأن شيئا من الأشياء لا يفعل شيئا ، ولا طِيَرة ولا عدوى . ولقد اختلفوا على عمر بن الخطاب حين خرج الى الشأم ، فاخبر أن الوباء قد وقع بها ، فاستشار المهاجرين

---

(١) أى فهو وإن عارض أصلا قطعياً إلا أنه يشهد له أصل قطعى . على أنه قد ينازع فى قطعية الدلالة فى آية (لاتدركه الابصار) فلا يكون مما نحن فيه

(٢) تقدم فى المشقات تقييدها بأن تكون غير معتادة فى مثل العمل المفروض . ومثل إمالة الاناء لا يظهر فيها ذلك ؛ فانها قد تكون أقل من البحث عن الماء للوضوء مثلا واستخراجه من البئر العميقة بأدوات ومشقات . فقد يقال إن هذا من القسم الثانى الذى لم يتحقق كونه قطعيا ، لان ذلك إنما يثبت بكون هذا من الحرج قطعا ، وقد علمت ما فيه . وقولها : فكيف يصنع بالمهراس ؟ إذا كان هو ما يسع ماء كثيراً فليس إناء وضوء ، فلا تظهر شبهة اقتضائه للحرج ، لان الحديث فى الاناء المعتاد للوضوء ، وهو الذى يسع ماء قليلا يمكن أن يحصل له التغير من قليل ما يحل فيه . وقد قال الحافظ لا وجود لردهما عليه فى شىء من كتب الحديث ، وإنما الذى قاله له رجل يقال له قين الاشجعى . راجع شرح التحرير فى مسألة (معارضة القياس لخبر الواحد)

(٣) (إنما الشؤم فى ثلاثة : فى الفرس ، والمرأة ، والدار) رواه أبو داود وابن ماجه والبخارى ، وقد فهموه على أنه قلة البركة . فشؤم المرأة أن لاتلد، والفرس ألا يغزى عليها فى سبيل الله ، والدار ألا يسمع فيها الأذان وتعطل عن الجماعات . وليس الحصر حقيقيا . وعليه فتكون المعارضة ظنية لاقطعية

والأنصار ، فاختلفوا عليه إلا مُهاجِرةَ الفتح . فانهم اتفقوا على رجوعه ، فقال أبو عبيدة : « أفِراراً من قَدَر الله ؟ » . فهذا استناد فى رأى اجتهادى إلى أصل قطعى ، قال عمر : « لو غيرُك قالها يا أبا عبيدة ! نعم ، نفِرُّ من قدر الله إلى قدر الله » . فهذا استناد إلى أصل قطعى أيضا ، وهو أن الأسباب من قدر الله ، ثم مثّل ذلك برعى العُدوة المجدبة والعُدوة المخصبة ، وأن الجميع بقدر الله ، ثم أخبَرَ بحديث (١) الوباء الحاوى لاعتبار الأصلين

وفى الشريعة من هذا كثير جدا ، وفى اعتبار السلف له نقل كثير

ولقد اعتمده مالك بن أنس فى مواضع كثيرة لصحته فى الاعتبار . ألاترى إلى قوله فى حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً : « جاء الحديث ولاأدرى ماحقيقته ؟ » وكان يضعّفه ويقول : « يؤكل صيده ،فكيف يكره لعابه؟(٢) » وإلى هذا المعنى أيضا يرجع قوله فى حديث خيار المجالس حيث قال بعد ذكره : « وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه » إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة ، ولو شرط أحدٌ الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعا ، فكيف يثبت بالشرع حكم لايجوز شرطا بالشرع ؟ (٣) فقد رجع إلى أصل إجماعى . وأيضاً فإن قاعدة الغرر والجهالة

---

(١) (لاعدوى ، ولاطيرة ، ولا هامة ، ولا صفر . وفر من المجذوم فرارك من الأسد) ففى نفيه إشارة إلى رد معتقد الجاهلية ، من استقلال الأسباب بالتأثير . وفى إثباته إشارة إلى أن الجذام من الاسباب التى أجرى الله العادة بافضائها إلى المسببات

(٢) فكان يضعف الحديث لمعارضته للقطعى ، وهو طهارة فمه . ومع ذلك فما بال العدد؟ وما بال التراب ؟ مع أنهما لايراعيان فى غسل النجس ، هذا وقد ظهر الوجه ، وهو اكتشاف المادة السمية فى لعاب الكلب بسبب لعقه لدبره بلسانه كثيراً، وفى برازه الجرثومة المرضية (الميكروب) الذى متى انتقل من حيوان إلى آخر أضر به .

(٣) ولو كان جائزاً أصله لكان جائزاً شرطه . كل شرط ليس فى كتاب الله فهو رد .

قطعية ، وهى تعارض هذا الحديث[١] الظنى

فإن قيل : فقد أثبت مالك خيار المجلس فى التمليك [٢]

قيل : الطلاق يعلّق على الغرر ، ويثبت فى المجهول [٣] ، فلا منافاة بينهما ، بخلاف البيع .

ومن ذلك أن مالكا أهمل اعتبار حديث[٤] : « مَن ماتَ وعليه صَومٌ صامَ عنه وليُّه » وقوله : « أرأيتِ لو كان على أبيكِ دين » الحديث[٥] لمنافاته للأصل القرآنى الكلى [٦] ، نحو قوله : (ألاَّ تَزرُ وازِرةٌ وِزرَ أُخْرَى وأن لَيسَ للانسان إلاَّ ماسَعَى) كما اعتبرته عائشة فى حديث ابن عمر . وأنكر مالك حديث إكفاء القدور التى طبخت من الابل والغنم قبل القسم ، تعويلا على أصل رفع الحرج الذى يعبر عنه بالمصالح المرسلة ، فأجاز أكل الطعام [٧] قبل القسم لمن احتاج

---

(١) (المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا أو يقول أحدهما للآخر اختر ، وربما قال أو يكون بيع خيار) أخرجه الستة . رواه عنهم فى التيسير . والكلام مستوفى فى هذا المقام بشرح الزرقانى على الموطأ

(٢) تمليك الزوج لزوجته عصمتها ، فله الرجوع مادام فى المجلس

(٣) فانه يصح أن يطلقها على مافى قبضة يدها وهو مجهول ، بخلاف البيع فالجهل فيه ضار

(٤) تقدم (ج ٢ — ص ٢٣٢)

(٥) تقدم (ج ٢ — ص ٢٣٢)

(٦) الشامل للصيام وغيره من أنواع العبادات . وهو قطعى أيضا مبثوث فى الشريعة .

(٧) الطعام نوعان : إبل ذبحت أو غنم ذبحت من الغنيمة قبل قسمها . وهذه هى التى ورد فيها الامر باكفاء القدور وأنه صلى الله عليه وسلم جعل يمرغ اللحم فى التراب . وهذا هو محل الخلاف بين مالك وغيره ؛ فأجازه مالك تعويلا على الاصول المرعية ، ولم يعول على هذا الخبر لمخالفته تلك الاصول . أما الطعام الآخر كالشحم والزيت والعسل فانه مباح بالنص المؤيد بالقواعد ، فقد وجد عبد الله بن

اليه . قاله ابن العربى . ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث [١] فيه ، تعويلا على أصل [٢] سد الذرائع [٣] . ولم يعتبر فى الرضاع خمسا ولاعشرا؛ للأصل [٤] القرآنى فى قوله : (وأُمَّهاتُكم اللاتى أرْضَعْنَكم وأخوَاتُكم مِنَ الرَّضاعة) وفى مذهبه من هذا كثير

وهو أيضا رأى أبى حنيفة فانه قدم خبر [٥] القهقهة فى الصلاة على القياس ، إذ لا إجماع فى المسألة . ورد خبر [٦] القرعة لأنه يخالف الأصول ، لأن الأصول

المغفل جرابا من الشحم فى غزوة خيبر ، واختص به بمحضره صلى الله عليه وسلم ولم ينهه عن ذلك

(١) (من صام رمضان وأتبعه بست من شوال كان كصيام الدهر) أخرجه مسلم والترمذى وأبو داود والنسائى

(٢) أى وسد الذرائع أصل مقطوع به فى بعض أنواعه وتقدم أنه ثلاثة أنواع

(٣) أى الوسائل إلى المنهى عنه ، وهو هنا ظن وجوبها . وقد شنع الشوكانى فى هذا تشنيعاً شنيعا على مالك وأبى حنيفة حتى قال : إن قولهما باطل لا يصدر عن عاقل . اه وما أجدره بأن يقال له هذا القول ، كما يعلم ذلك من مراجعة الزرقانى على الموطأ ، وكتاب مجموع الامير فى فقه مالك

(٤) ليس هذا معارضا . إنما هو بيان للمجمل ، أو تقييد للمطلق . فلعل له وجها غير هذا .

(٥) وهو أن أعمى تردى فى بئر والنبى عليه السلام يصلى بأصحابه ، فضحك بعضهم فأمره أن يعيد الوضوء والصلاة . قدم أبو حنيفة هذا الخبر على القياس، قياس القهقهة فى الصلاة عليها خارج الصلاة ، وهى لا تنقض الوضوء خارجها . وأيضا ليست حدثا، لانه ما يخرج من أحد السبيلين ، قال الاحناف لان القياس لا يصار إليه مع الدليل الخبرى . وبعد فهذا ليس من موضوع المسالة ، وهو رد الظنى لمخالفته القطعى ؛ بل من العمل بظنى هو الخبر ، فى مقابلة ظنى هو القياس ، لما أن رتبة القياس متأخرة عن الخبر

(٦) الذى تضمن أنه صلى الله عليه وسلم أقرع بين ستة مماليك أعتقهم سيدهم عند موته ولا مال له سواهم ، فخرجت القرعة لاثنين فأجاز عتقهما وأبقى الاربعة أرقاء

قطعية وخبر الواحد ظنى ، والعتقُ حَلَّ فى هؤلاء العبيد ، والإجماع منعقد على أن العتق بعد مانزل فى المحل لا يمكن رده ، فلذلك رده . كذا قالوا . وقال ابن العربى : إذا جاء خبر الواحد معارضا لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به ؟ أم لا ؟ فقال أبو حنيفة : لايجوز العمل به ، وقال الشافعى يجوز ، وتردد مالك فى المسألة — قال : ومشهور قوله والذى عليه المعول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به ، وإن كان وحده تركه . ثم ذكر مسألة مالك فى ولوغ الكلب ، قال [١] لأن هذا الحديث عارض أصلين عظيمين : « أحدهما » قول الله تعالى : (فَكُلوا مِما أَمْسَكْنَ عليْكم) « الثانى » أن علة الطهارة هى الحياة ، وهى قائمة فى الكلب . وحديث العرايا [٢] إن صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف . وكذلك لم يأخذ أبو حنيفة بحديث منع بيع الرطب بالتمر ، لتلك العلة أيضا . قال ابن عبد البر : كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبى حنيفة لرده كثيراً من أخبار الآحاد العدول ، قال لأنه كان يذهب فى ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعانى القرآن ، فما شذ من ذلك ردّه وسماه شاذا . وقد رد أهل العراق مقتضى حديث [٣] المصراة وهو قول مالك ، لماراه مخالفا للأصول ، فإنه قد خالف أصل [٤] « الخراج بالضمان [٥] » ولأن متلف الشىء إنما يغرم مثله

(١) أى تعليلا لقول مالك السابق : (جاء الحديث ولا أدرى ماحقيقته ؟)

(٢) تطبيق على قوله (إن عضدته قاعدة أخرى عمل به)

(٣) عن أبى هريرة قال قال رسول الله عليه وسلم : (لاتصروا الابل والغنم . ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاعا من تمر) أخرجه الستة (تيسير)

(٤) فكان مقتضى هذا الأصل الا يدفع شيئا ما، لأنه ضامن ، والغلة بالضمان. والأصل الآخر أن متلف الشىء الخ وهو يقتضى ألا يدفع فى اللبن قل أو كثر صاعا بل يدفع اما لبنا بمقداره ، أو يدفع القيمة بالغة ما بلغت ، ولا يتقيد بالصاع ، ولا بالتمر

(٥) لفظ حديث أخرجه أصحاب السنن ، وفسره الترمذى بأن يشترى الرجل العبد

أو قيمته ، وأما غُرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا . وقد قال مالك فيه : إنه ليس بالموطأ ولا الثابت ، وقال به فى القول الآخر ، شهادةً بأن له أصلا متفقا عليه يصح رده اليه ، بحيث لايضاد هذه الأصول الأخر . واذا ثبت هذا كله ظهر وجه المسألة إن شاء الله .

(وأما الرابع) — وهو الظنى الذى لايشهد له أصل قطعى ولا يعارض أصلا قطعيا — فهو فى محل النظر ، وبابه[1] باب المناسب الغريب . فقد يقال : لايقبل ؛

يستغله ثم يظهر به عيب فيرده ، فالغلة للمشترى ، لأن العبد لو هلك هلك فى ضمانه،ونحو هذا يكون فيه الخراج بالضمان اه يعنى وهو يقتضى أن اللبن للمشترى فكيف يرد عنه الصاع من التمر؟ وقد اجيب عنه (أولا) بأن حديث المصراة أقوى من حديث الخراج بالضمان (وثانيا) بأن اللبن المصرّى كان حاصلا قبل الشراء فى ضرعها ، فليس من الغلة التى إنما تحدث عند المشترى ، فلايستحقه المشترى بالضمان فلابد من قيمته وانما كانت صاعا محددا ومن تمر لما يعلم من مراجعه شرح نيل الأوطار للشوكانى مبسوطا ، ومن أعلام الموقعين موجزاً مضبوطا ، فلذلك قال بأن له أصلا متفقا عليه لا يضاد هذه الأصول الأخر. والمعول عليه عند المالكية أنه يرد صاعا من غالب قوت البلد . وقالوا ان التمر فى الحديث لأنه كان غالب قوت المدينة .

(١) أى أنه شبيه به وهو ما ثبت اعتبار عينه فى عين الحكم بمجرد ترتيب الحكم على وفقه ، لكن لم يثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم أو جنسه فى عين الحكم أو جنسه فى جنس الحكم والا لكان ملائما ، وانما ثبت بالقياس ، ومثاله أن يقال فى البات فى مرض الموت لئلا ترث زوجته : يعارض بنقيض قصده ، فترث ، قياساً على القاتل ليرث ، فحكم بعدم إرثه . والجامع كونهما فعلا محرماً لغرض فاسد . فهومناسب غريب ، فى ترتيب الحكم عليه مصلحة ، وهو زجرهما عن الفعل الحرام ، لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار على الوجه المتقدم ، بل إنما ثبت بالقياس المشار اليه . وبهذا البيان تفهم ان معنى قوله (وقد وجد منه فى الحديث الخ) أى وجد من القسم الرابع حديث القاتل لايرث ، فانه ظنى لم يشهد له ولم يرده أصل قطعي ، وليس الغرض أن الحديث من باب المناسب الغريب ،

لأنه إثبات شرع على غير ماعهد فى مثله ، والاستقراء يدل على أنه غير موجود ، وهذان يوهنان التمسك به على الإطلاق ؛ لأنه فى محل الريبة ، فلا يبقى مع ذلك ظن ثبوته ؛ ولأنه — من حيث لم يشهد له أصل قطعى — معارض لأصول الشرع ، إذ كان عدم الموافقة مخالفة ، وكل ما خالف أصلا قطعيا مردود ، فهذا مردود .

ولقائل أن يوجه الإعمال بأن العمل بالظن على الجملة ثابت فى تفاصيل الشريعة ، وهذا فرد من أفراده ، وهو وإن لم يكن موافقا لأصل فلا مخالفة فيه أيضا ، فإن عضد الردّ عدمُ الموافقة عضد القبول عدم المخالفة ، فيتعارضان ويسلم أصل العمل بالظن ، وقد وجد منه فى الحديث قوله عليه الصلاة والسلام : « القاتل لا يرث »[1] وقد أعمل العلماء المناسب الغريب فى أبواب القياس وإن كان قليلا فى بابه ، فذلك غير ضائر إذا دل الدليل على صحته

فصل

واعلم أن المقصود بالرجوع الى الأصل القطعى ليس بإقامة الدليل القطعى على صحة العمل به ، كالدليل على أن العمل بخبر الواحد أو بالقياس واجب مثلا ، بل المراد ماهو أخص[2] من ذلك ، كما تقدم فى حديث « لا ضَرَرَ ولا ضِرارَ »[3] والمسائل المذكورة معه ، وهو معنى مخالف للمعنى الذى قصده الأصوليون والله أعلم

يعنى وحيث كان ما هنا شبيها به فى وجهى الاعمال والاهمال وأدلة كل ، وقد اعتبر العلماء المشبه به فى باب القياس فليكن شبهه هنا معتبراً فى الأدلة

(١) تقدم (ج ٢ — ص ٣٠٥)

(٢) لأن الغرض هنا أن يتفق فى معناه مع مقطوع به ، وهذا أخص مما عناه الأصوليون ، لأنه قد يكون معنى الخبر غير متفق مع مقطوع بخصوص معناه ، ولكنه من حيث العمل به يعد مقطوعا به لدخوله تحت قاعدة مقطوع بها وهى العمل بخبر الواحد فخبر القاتل لا يرث يقال انه راجع إلى قطعى بالمعنى الذى عناه الأصوليون لا بالمعنى المراد هنا ، لأنه لم يتفق فى معناه مع مقطوع به يؤيده فلذا كان ماهنا أخص

(٣) تقدم (ج ٢ — ص ٤٦)

﴿ المسألة الثالثة ﴾

الأدلة الشرعية لا تنافى قضايا العقول . والدليل على ذلك من وجوه :

(أحدها) أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعى ولا غيره ، لكنها أدلة باتفاق العقلاء ، فدل أنها جارية على قضايا العقول . وبيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت فى الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين ، حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف ، ولو نافتها لم تتلقها فضلا أن تعمل بمقتضاها ، وهذا معنى كونها خارجة [1] عن حكم الأدلة . ويستوى فى هذا الأدلة المنصوبة على الأحكام الالٓهية ، وعلى الأحكام التكليفية

(والثانى) [2] أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق ، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدقه العقل ولا يتصوره ، بل يتصور خلافه ويصدقه . فإذا كان كذلك امتنع على العقل التصديق ضرورة ، وقد فرضنا ورود التكليف المنافى التصديق ، وهو معنى تكليف مالا يطاق ، وهو باطل حسبما هو مذكور فى الأصول

والثالث أن مورد التكليف هو العقل ، وذلك ثابت قطعا بالاستقراء التام ، حتى اذا فقد ارتفع التكليف رأساً ، وعدّ فاقده كالبهيمة المهملة . وهذا واضح فى اعتبار تصديق [3] العقل بالأدلة فى لزوم التكليف ، فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه

---

(١) أى الذى هو التالى فى الشرطية وهو قوله (لم تكن أدلة)

(٢) هذا ظاهر فى أدلة الأحكام الالهية والاعتقادات أما الأحكام العملية فليس المطلوب بها التصديق بل مجرد العمل . وبقية الوجوه يمكن أن تكون كالأول يستوى فيها أدلة الاعتقادات والعمليات

(٣) أى اعتبار تمكن العقل من التصديق بالأدلة أى ولا يكون ذلك إلا إذا كانت الأدلة فى ذاتها صالحة لأن يصدق العقل بها ، بألا تتنافى مع قضاياه . هذا . أما التصديق بالفعل فظاهر أنه لا يعتبر

لكان لزوم التكليف على العاقل أشد [١] من لزومه على المعتوه والصبى والنائم ؛ إذ لا عقل لهؤلاء يصدق أو لا يصدق ، بخلاف العاقل الذى يأتيه مالا يمكن تصديقه به ، ولما كان التكليف ساقطا عن هؤلاء لزم أن يكون ساقطا عن العقلاء أيضاً ، وذلك مناف لوضع الشريعة ، فكان ما يؤدى اليه باطلا

(والرابع) أنه لو كان كذلك لكان الكفار أول من رد الشريعة به ؛ لأنهم كانوا فى غاية الحرص على رد ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى كانوا يفترون عليه وعليها ، فتارة يقولون : ساحر ، وتارة مجنون ، وتارة يكذبونه . كما كانوا يقولون فى القرآن : سحر ، وشعر ، وافتراء ، وإنما يعلّمه بشر ، وأساطير الأولين . بل كان أولى ما يقولون إنّ هذا لا يعقل ، أو هو مخالف للعقول ، أو ما أشبه ذلك. فلما لم يكن من ذلك شىء دل على أنهم عقلوا ما فيه ، وعرفوا جريانه على مقتضى العقول ، إلا أنهم أبوا من اتّباعه لأمور أخر ، حتى كان من أمرهم ما كان ، ولم يعترضه أحد بهذا المدعى ، فكان قاطعا فى نفيه عنه

(والخامس) أن الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول ، بحيث تصدقها العقول الراجحة ، وتنقاد لها طائعة أو كارهة [٢] ولا كلام فى عناد معاند ،

---

(١) لان العاقل عنده نفس العقل يضاد التكليف ويمنعه ، لأنه يصادمه ويعقل خلافه ، بخلاف المجنون مثلا ، فليس عنده تعقل له ولا لخلافه . فالذى عنده أنه غير مستعد للتكليف ، أما العاقل فمستعد لخلافه . وفرق بين من فقد آلة الشىء ، ومن تسلح بآلة ضده ، فبعد الثانى عنه آكد وأقوى

(٢) أى راغبة فى ذلك بدون سبق عناد ، أو مع سبقه ، والكره غير الاكراه الذى لا يتأتى معه التصديق والانقياد العقلى . وقوله (تصدقها) ظاهر فى الاعتقاديات وقوله (وتنقاد لها) ظاهر فى العمليات على رأى أهل السنة ، أما على مذهب المعتزلة فيجريان فيها معاً بوضوح ، وتكون العقول مصدقة لحسن مقتضى هذه الأدلة ، بحيث تكون الأدلة ملائمة لما يدركه العقل من الحسن ، وعلى رأى أهل السنة يمكن أن يكون انقياد العقول جارياً فى أدلة العمليات أيضاً على معنى أنها تدرك بوجه عام أن الشريعه على وجه مطرد لم تجىء إلا لمصلحة العباد الدنيوية أو

ولا فى تجاهل متعام . وهو المعنى بكونها جارية على مقتضى العقول ، لا أن العقول حاكمة عليها ، ولا محسنة فيها ولا مقبحة . و بسط هذا الوجه مذكور فى كتاب المقاصد ، فى بيان قصد الشارع فى وضع الشريعة للإفهام .

فإن قيل : هذه دعوى عريضة ، يصد عن القول بها غير ما وجه :

أحدها أن فى القرآن مالا يعقل معناه أصلا ؛ كفواتح السور ، فان الناس قالوا إن فى القرآن ما يعرفه الجمهور ، وفيه مالا يعرفه الا العرب ، وفيه مالا يعرفه الا العلماء بالشريعة ، وفيه مالا يعرفه الا الله (١) فأين جريان هذا القسم على مقتضى العقول ؟

والثانى أن فى الشريعة متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس ، أو لا يعلمها الا الله تعالى ؛ كالمتشابهات الفروعية ، وكالمتشابهات الأصولية . ولا معنى لاشتباهها الا أنها تتشابه على العقول ، فلا تفهمها أصلا ، أولا يفهمها الا القليل ، والمعظم مصدودون عن فهمها . فكيف يطلق القول بجريانها على فهم العقول ؟

والثالث أن فيها أشياء اختلفت على العقول حتى تفرق الناس بها فرقا ، وتحزبوا أحزابا ، وصار كل حزب بما لديهم فرحون ، فقالوا فيها أقوالا كلٌّ على مقدار عقله ودينه ، فمنهم من غلب عليه هواه حتى أداه ذلك الى الهلكة ؛ كنصارى نجران حين اتبعوا فى القول بالتثليث قول الله تعالى : « فعلنا » و « قضينا » و« خلقنا » . ثم مَن بعدهم من أهل الانتماء الى الإسلام ، الطاعنين على الشريعة بالتناقض والاختلاف ، ثم يليهم سائر الفرق الذين أخبر بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكل

الأخروية سواء أدركت خصوص المصلحة فى الحكم الخاص أو لم تدركها ، فهذا معنى انقيادها . وقوله (لا أن الخ) أى على خلاف للمعتزلة فى ذلك

(١) ومنه فواتح السور . وهذا القسم غير قسم المتشابهات لان المتشابهات تدرك بوجه إلا أنها تشتبه . أما هذا فلا يدرك معناه أصلا فظهر وجه كون الثانى وجها مغايراً للأول ، وقوله (كالمتشابهات الخ) على ترتيب اللف ،وقوله (فلا تفهمها أصلا) راجع للاصولية على رأى . وقوله (أو لا يفهمها الخ)راجع للفروعية على الرأى المتقدم او للمتشابهات مطلقا على الرأى الآخر

ذلك ناشىء عن خطاب يزل به[١] العقل كما هو الواقع . فلو كانت الأدلة جارية على تعقلات العقول لما وقع فى الاعتياد هذا الاختلاف ، فلما وقع فهم أنه من جهة ماله خروج عن المعقول ولو بوجه ما

فالجواب عن الأول أن فواتح السور للناس فى تفسيرها مقال[٢] بناء على أنه مما يعلمه العلماء . وإن قلنا إنه مما لا يعلمه العلماء ألبتة فليس مما يتعلق به تكليف على حال ، فإذا خرج عن ذلك خرج عن كونه دليلاً على شىء من الأعمال ، فليس مما نحن فيه ، وإن سلم فالقسم الذى لا يعلمه إلا الله تعالى فى الشريعة نادر، والنادر لا حكم له ، ولا تنخرم به الكلية المستدل عليها أيضاً ، لأنه مما لا يهتدى العقل إلى فهمه ، وليس كلامنا فيه ، إنما الكلام على ما يؤدى مفهوماً لكن على خلاف المعقول ، وفواتح السور خارجة عن ذلك ؛ لأنا نقطع أنها لو بينت لنا معانيها لم تكن إلا على مقتضى العقول، وهو المطلوب

وعن الثانى[٣] أن المتشابهات ليست مما تعارض مقتضيات العقول ، وإن

---

(١) أى يضعف عن فهمه

(٢) أى فهى مما يعقل معناه . وقوله (ليس مما يتعلق به تكليف على حال) أى لا بأمر عملى ولا بأمر اعتقادى وقوله (على شىء من الاعمال) أى القلبية أو البدنية وقوله (وإن سلم) أى إن سلم كونها من الادلة فمع كونها نادرة لا تنافى هذا الاصل لانها ليست مؤدية لمعنى يفهم العقل أنه على خلاف قضاياه فقوله (ولا تنخرم الخ) هو روح الجواب بالتسليم

(٣) أدمج فيه الجواب عن الثالث ، لأن مبنى الاعتراضين متقارب ، فأن اختلاف الاخبار بالمعانى المتعددة واختلاف العقول فيها إنما جاء من تشابهها على العقول حتى تفرقت فيها ، فلذلك قال (وهذا كما يأتى فى الجملة الواحدة الخ) وهو تمهيد للجواب عن الثالث وإن لم يعنون له بعنوان خاص إلا أن الاشتباه الذى يكون بين الاخبار بالمعانى المتعددة كما سيذكر أمثلته لا يتناوله الفرض الثانى فى كلامه ، فلا يدخل فيما لا يعلمه إلا الله ، فقوله (وهذا كما يأتى الخ) ليس المراد به كل ما تقدم ، بل ما يصلح لذلك ، وهو خصوص أن التأويل فيها يرجع بها الى معقول موافق بخلاف قوله (وان فرض انها الخ)

توهم بعض الناس فيها ذلك ، لأن من توهم فيها ذلك فبناء على اتباع هواه ، كما نصت عليه الآية قوله تعالى : (فَأَمَّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ) لا أنه بناء على أمر صحيح ، فانه إن كان كذلك فالتأويل فيه راجع إلى معقول موافق لا إلى مخالف . وإن فرض أنها مما لا يعلمها أحد إلا الله فالعقول عنها مصدودة لأمر خارجى ، لا لمخالفته لها . وهذا كما يأتى فى الجملة الواحدة فكذلك يأتى فى الكلام المحتوى على جمل كثيرة ، وأخبار بمعان كثيرة ، ربما يتوهم القاصر النظر فيها الاختلاف . وكذلك الاعجمى الطبع[1] الذى يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به. ومن هنا كان احتجاج نصارى نجران فى التثليث ، ودعوى الملحدين على القرآن والسنة التناقضَ والمخالفةَ للعقول ، وضموا الى ذلك جهلهم بحكم التشريع ، فخاضوا حين لم يؤذن لهم فى الخوض ، وفيما لم يجز لهم الخوض فيه ، فتاهوا ؛ فإن القرآن والسنة لما كان عربيين لم يكن لينظر فيهما الاعربى . كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما ، إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما ، فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شىء[2] من الشريعة

ولذلك مثال يتبين به المقصود وهو أن نافع بن الأزرق سأل ابن عباس فقال له :

إنى أجد فى القرآن أشياء تختلف[3] علىّ. قال : (فلا أنسابَ بينَهم يومئذٍ

---

(١) قيد به لأن نصارى نجران كانوا عرباً لاعجماً ، ولكن غلبت عليهم تعابير الأعجام المجاورين لهم حتى لم يفهموا أن لفظ (نا) كما يكون للجماعة يكون للواحد المعظم نفسه

(٢) أى فالاختلاف منشؤه أحد أمرين ضعف فى اللغة العربية واستعمالاتها ، أو جهل بمقاصد الشريعة ، أو هما معاً

(٣) هذا المثال ظاهر فيه أن الاختلاف جاء من السبب الثانى ، وهو عدم معرفة مقاصد القرآن ، فاختلفت عليه الايات . ويبقى الكلام فى أن نافعا هل كان من

ولا يتَسَاءلون) (وأقبل بعضُهم على بعضٍ يَتساءلون) . (ولا يَكتمون الله حديثاً) (ربنا ما كُنا مُشركين) فقد كتموا فى هذه الآية . وقال : (بناها رَفَعَ سَمْكَها فسواها) — الى قوله : (والأرضَ بعدَ ذلكَ دَحاها) فذكر خلق السماء قبل الأرض، ثم قال:(أئِنَّكم لَتكفرونَ بالذى خلقَ الأرضَ فى يومْيْنِ — إلى أن قال : ثمّ استوَى الى السماءِ وهيَ دُخان) الآية ! فذكر فى هذه خلق ٣ الأرض قبل خلق السماء . وقال (وكان الله غفوراً رحيما) (عزيزاً حكيما) (سميعا بصيراً) فكأنه كان ثم مضى .

فقال ابن عباس : (لا أنْسابَ بينْهم) فى النفخة الأولى ، ينفخ فى الصور (فصَعِقَ مَن فى السموات ومَن فى الأرض إلا مَن شاء الله ، فلا أنساب عند ذلك ولا يتساءلون ، ثم فى النفخة الآخرة (وأقبل بعضُهم على بعضٍ يتساءلون) . وأما قوله : (ما كُنَّا مُشرِكين) (وَلا يكْتمُون اللهَ حَديثاً) فإن الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم ، فقال المشركون : تعالوا نقول « ما كنا مشركين » فختم على أفواههم ، فتنطق أيديهم ، فعند ذلك عرف أن الله لا يُكْتَم حديثاً ، وعنده (يودّ الذين كفروا وعصَوُا الرسولَ لو تُسَوَّى بهم الأرض) . وخلَق الأرض فى يومين ثم خلق السماء ، ثم استوى إلى السماء فسوّاهن فى يومين آخرين، ثم دحا الأرض

الطاعنين ، أم طلب أن يزيل شبها طرأت عليه بسبب عدم فهمه المقاصد ، فيدخل سؤاله فى قسم ما أشكل على الطالبين ؟ وظاهر قوله : (وهكذا سائر ما ذكره الطاعنون الخ) أنه من القسم الاول . فلينظر هل كان نافع من الخوارج ؟ ولين ابن عباس معه لا يدل على الواقع من ذلك . ثم رأيت المؤلف فى الجزء الثالث من الاعتصام يحكى عن الخوارج إلى أن قال : ثم رجع عبادة بن قرط من القتال يريد الصلاة فاذا هو بالازارقة وهم صنف من الخوارج هذا وقد عبر البخارى عن السائل برجل فاتفق الشراح على أنه نافع بن الازرق وفى شرح القسطلانى لاحاديث سورة السجدة أنه صار بعد أسئلته لابن عباس رئيس طائفة الازارقة من الخوارج . فاجتمع الكلام أوله وآخره

اى أخرج الماء والمرعى وخلق الجبال والآكام وما بينهما — فى يومين ، فخلقت الأرض وما فيها من شىء فى أربعة أيام ، وخلقت السموات فى يومين . وكان الله غفوراً رحيما سمى نفسه ذلك ، وذلك قوله ، أى لم أزل كذلك ، فإن الله لم يُرد شيئا إلا أصاب به الذي أراد . فلا يختلف عليك القرآن ، فإن كلاً من عند الله

هذا تمام ماقال فى الجواب

وهو يبين أن جميع ذلك معقول إذا نزل منزلته ، وأتى من بابه . وهكذا سائر ماذكر الطاعنون ، وما أشكل على الطالبين ، وما وقف فيه الراسخون ، (ولو كان مِن عند غَيْرِ اللهِ لوَجَدُوا فيهِ اختلافاً كثيراً) وفى كتاب الاجتهاد من ذلك بيان كاف والحمد لله . وقد ألف الناس فى رفع التناقض والاختلاف عن القرآن والسنة كثيراً فمن تشوف إلى البسط ومد الباع وشفاء الغليل طلبه فى مظانه

﴿ المسألة الرابعة [1] ﴾

المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حسبها . وهذا لا نزاع فيه ؛ إلا أن أفعال المكلفين لها اعتباران :اعتبار من جهة معقوليتها ، واعتبار من جهة وقوعها فى الخارج

(١) هذه المسألة ترتبط بمسألة (يستحيل كون الشىء الواحد واجبا حراما من جهة واحدة) وبمسألة (إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب إلخ) المذكورتين فى الاصول راجع ابن الحاجب وما كتب عليه. يريد المؤلف أن يبسط المقام ويبين سبب اختلافهم فى مثل صحة الصلاة فى الدار المغصوبة ، فمهد أولا ببيان الاعتبارين : العقلى والخارجى؛ ثم ردد الكلام فى أن متعلق التكليف الجهة العقلية أو الخارجية . ولا يعنى أن المطلوب تحصيله هو نفس الأمر العقلى ، لأن هذا وإن قيل به فله معنى آخر غير مايتبادر منه ؛ وإلا لكان تكليفا بالمحال ، بل غرضه ماصرح به بعد بقوله (إذا أوقعنا الفعل فى الخارج عرضناه على المعقول الذهنى . فان صدق عليه صح ، وإلا فلا)

وقوله أيضا فى أثناء الأدلة : وهو (دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة

وبيان ذلك أن الفعل المكلف به أو بتركه أو المخير فيه يعتبر من جهة ماهيته مجردا عن الأوصاف الزائدة عليها واللاحقة لها ، كانت تلك الأوصاف لازمة أو غير لازمة . وهذا هو الاعتبار العقلى . ويعتبر من جهة ماهيته بقيد الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة فى الخارج ، لازمة أو غير لازمة . وهو الاعتبار الخارجى . فالصلاة المأمور بها مثلاً يتصور فيها هذان الاعتباران . وكذلك الطهارة ، والزكاة ، والحج ، وسائر العبادات والعادات ، من الأنكحة والبيوع

فى الجملة) ولما تم له التمهيد ببيان الاعتبارين قال إن هذا هو منشأ الخلاف فى مسألة الصلاة فى الدار المغصوبة يعنى فمن قال إن قصد الشارع بالأمر مثلا منصرف إلى المعقول الذهنى ينبى عليه أنه إذا فعل المأمور به مستوفيا لشرائطه وأركانه التى اعتبرت له فى الذهن كان صحيحا بقطع النظر عما يلابسه من الصفات الخارجية، وسواء أ كانت الصفات الخارجية الزائدة عن المعقول من الحقيقة الشرعية ، فيها مفسدة تقتضى النهى، أم ليس فيها ، صح المأمور به ، لأن قصد الشارع قد حصل بهذا المقدار، وكفى . وذلك لأن هذا المقدار الذهنى الذى قصد اليه الشارع واحد بالشخص لا تعدد فيه، وذو جهة واحدة لا تعدد فيها ، لأن التعدد إنما يجىء من اعتبار الكيفيات والأحوال الخارجية ، والشارع إنما ينظر اليه من جهة حقيقته العقلية الشرعية . وهى شىء واحد ، وحينئذ يستحيل — بناء على القاعدة الأصولية — أن يتعلق بها وجوب وحرمة معاً. فمثلا الصلاة فى المكان المغصوب صحيحة متى استوفت ما راعاه الشارع فى حقيقتها من أركان وشروط ، ولا نظر إلى ما تعلق بها فى الخارج من وصف هو مفسدة تقتضى النهى ، لأنه إنما جاء من الكيفيات والأحوال الخارجية الزائدة عن الحقيقة الشرعية ، فلا يعتبر جزءاً من المأمور به حتى يكون العمل تكون من جزء صحيح وجزء فاسد فيقتضى فساد المجموع . هذا . وأما إذا قلنا أن منصرف الأدلة إلى الأفراد الخارجية لهذا المعقول الذهنى ، ومعروف أنها لا تتحقق إلا بهيئات وكيفيات تكون داخلة فى حقيقة تلك الأفراد . أو لازمة لوجودها ، كما يقولون فى جزئى أى نوع ، كما فى زيد مثلا ، كل مشخصاته الزائدة عن حقيقته النوعية معتبرة جزءا منه أو كجزء — إذا قلنا ذلك — لزم أن كل ما اقترن به المأمور به فى الخارج من كيفيات وأحوال ، معتبرة فيه جزءا له أو كجزء ، ففى مثل الصلاة فى مكان مغصوب يعتبر الشرع الانتفاع بالمغصوب كجزء من الصلاة ، فتكون قد تكونت من

والإجارات وغيرها . ويظهر الفرق بين الاعتبارين فيما اذا نظر الى الصلاة فى الدار المغصوبة ، أو الصلاة التى تعلق بها شىء من المكروهات والأوصاف التى تنقص من كمالها . وكذلك سائر الأفعال

فإذا صح الاعتباران عقلاً فمنصرف الأدلة الى أى الجهتين هو ؟ ألجهة المعقولية أم لجهة الحصول فى الخارج ؟ هذا مجال نظر محتمل للخلاف ، بل هو مقتضى الخلاف المنصوص فى مسألة الصلاة فى الدار المغصوبة . وأدلة المذاهب منصوص اغلبها مبينة فى علم الأصول ، ولكن نذكر من ذلك طرفاً يتحرى منه مقصد الشارع فى أحد الاعتبارين

فما يدل على الأول أمور [1] :

(أحدها) أن المأمور به أو المنهى عنه أو المخير فيه إنما هو حقائق الأفعال التى تنطلق عليها تلك الاسماء ، وهذا أمر ذهنى فى الاعتبار ؛ لأنا اذا أوقعنا الفعل عرضناه على ذلك المعقول الذهنى فان صدق عليه صح وإلا فلا

ولصاحب الثانى أن يقول : إن المقصود من الامر والنهى والتخيير إنما هو أن يقوم المكلف بمقتضاها ، حتى تكون له أفعالاً خارجية لا أموراً ذهنية ، بل الأمور الذهنية هى مفهومات الخطاب ؛ ومقصود الخطاب ليس نفس التعقل بل الانقياد ،

جزء صحيح وجزء فاسد ، فتكون فاسدة . وهكذا كل مأمور به اقترن به فى الخارج ما فيه مفسدة يكون فاسدا ، على ما سيفصله المؤلف فى الفصل التالى من الكلام فى فى الأوصاف السلبية والوجودية . وبهذا البيان تتضح المسألة ، ويظهر انسجام أدلتها على كل من هذين النظرين ، وتظهر غزارة مادة المؤلف ، وعلو كعبه فى هذا الفن ، رحمه الله ، وسيأتى للمؤلف فى المسألة الثالثة فى الأوامر والنواهى ما يساعدك على فهم ما قرنا به كلامه هنا . وقد ذكر الآمدى فى هذه المسألة فى الأوامر وصحح أن الأمر بالمطلق أمر بالمقيد فراجعه إن شئت

(١) ذكر له ثلاثة أدلة ، عبر عنها بالأول والثانى والثالث وذكر فى مقابل كل منها معارضته من طرف المذهب الآخر بقوله (ولصاحب الثانى)

وذلك الأفعال الخارجية ، سواء علينا أكانت عملية أم اعتقادية . وعند ذلك فلا بد أن تقع موصوفة ، فيكون الحكم عليها كذلك [١]

(والثانى) أنا لو لم نعتبر المعقول الذهنى فى الافعال لزمت [٢] شناعة مذهب الكعبى المقررة فى كتاب الأحكام ؛ لأن كل فعل أو قول فمن لوازمه فى الخارج أن يكون ترك الحرام ، ويلتى فيه جميع ما تقدم . وقد مر بطلانه

ولصاحب الثانى أن يقول : لو اعتبرنا المعقول الذهنى مجرداً عن الأوصاف الخارجية لزم أن لا تعتبر الأوصاف الخارجية بإطلاق ، وذلك باطل باتفاق ؛ فإن سد الذرائع معلوم فى الشريعة ، وهو من هذا النمط [٣] كذلك كل فعل سائغ فى نفسه وفيه تعاون [٤] على البر والتقوى أو على الإثم والعدوان ، الى ما أشبه ذلك ؛

---

(١) أى ملاحظا فيها وقوعها فى الخارج ، لا مجرد المقدار الذى يطابق ما فى الذهن . وإذا كان الحكم عليها إنما يكون باعتبار الوقوع فى الخارج فلا بد فيه من مراعاة الأوصاف من الكيفيات والأحوال التى تكون عليها فى الخارج . فان اقترن بها موجب للفساد أفسدها . والدليل لكل منهما — كما ترى — كأنه مجرد دعوى ، كلام فى مقابلة كلام

(٢) أى لو اعتبرنا الخارج فى المباح . ومعلوم أنه يلزمه أن يكون فيه ترك حرام ، لزم أن يكون كل مباح واجبا كما يقول الكعبى . يعنى وأنتم متفقون معنا على وجود المباح المستوى الطرفين ضمن الاحكام الشرعية

(٣) أى لوحظت فيه الاوصاف الخارجية قطعا ، وإلا لما صح منعه

(٤) كالأكل يقصد به التقوى على الطاعة أو التقوى على الاثم فالاصل مباح ، وبالقصد المذكور تحصل الطاعة أو المعصية . وهذا نوع آخر غير سد الذرائع التى هى أمر سائغ يتحيل به إلى ممنوع ، كبيوع الآجال كما سبق وقد ذكر ثلاثة أنواع مما اعتبر الشارع فيه الاوصاف الخارجية وبنى حكمه عليها : هذان النوعان ، وصحة النهى عن صوم يوم العيد والصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها . والأنواع الثلاثة يستدل بها على بطلان اعتبار المعقول الذهنى مجرداً . فقوله (ولم يصح النهى) داخل تحت مضمون قوله (لزم ألا تعتبر الاوصاف) وليس مقابلا له ، وإنما هو نوع مغاير لسد الذرائع والتعاون الذى اعتبر فيهما كما اعتبر فيه الاوصاف الخارجية

ولم يصح النهى عن صيام يوم العيد ، ولا عن الصلاة عند طلوع الشمس أو عند غروبها . وهذا الباب واسع جداً

(والثالث) أنا لو اعتبرنا الأفعال من حيث هى خارجية فقط لم يصح للمكلف عمل إلا فى النادر ؛ إذ كانت الأفعال والتروك مرتبطا [1] بعضها ببعض . وقد فرضوا مسألة من صلى وعليه دين حان وقته ، وألزموا المخالفين أن يقولوا ببطلان تلك الصلاة ، لأنه ترك بها واجباً . وهكذا كل من خلط عملا صالحا وآخر سيئا ؛ فإنه يلزم أن يبطل عليه العمل الصالح إذا تلازما [2] فى الخارج وهو على خلاف قول الله تعالى : (خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا) لأنهما إذا تلازما فى الخارج فكان أحدهما للوصف الثانى [3] لم يكن العمل الصالح صالحا [4] فلم يكن ثم خلط خلط عملين ، بل صار عملا واحداً : إما صالحا واما سيئا ونص الآية يبطل هذا . وكذلك جريان العوائد [5] فى المكلفين . فدل ذلك على أن المقصود هو ما يصدق عليه عمل فى الذهن لا فى الخارج

ولصاحب الثانى أن يقول : ان الأمور الذهنية مجردةً من الأمور الخارجية

---

(١) كما تقدم فى المسألة السابعة من النوع الثالث من مقاصد الشارع ، حيث يقول إن الحقوق متزاحمة وأن بعضها يضاد بعضا ، كالحج والجهاد مثلا فى وقت واحد . وبعضها يؤدى إلى نقص فى غيره الخ ما ذكر هناك

(٢) أى بحيث يكون وجوده الخارجى مما يلزمه العمل السيء ، فيكون من الموضوع المتكلم فيه ، أى فاذا اعتبر العمل السيء وصفاً للعمل الصالح لأنه مقترن بوجوده الخارجى فلا يكون هناك عملان ، بل عمل واحد ، والآية تسميهما عملين ، وتبقى وصف كل منهما بالصلاح ومقابله

(٣) لعل الأصل (كالوصف للثانى) يعنى كما هو مقتضى القول الثانى . ويؤيد هذا التصحيح قوله الآتى فى جواب الاشكال عن الآية (كالوصف للآخر)

(٤) لو زاد هنا جملة (أو السيء سيئاً) لناسب قوله بعد (إما صالحا وإما سيئا)

(٥) أى كما يجرى فى الأمور العبادية يجرى فى العاديات كما سيقول بعد فى الذبح بالسكين والبيوع الفاسدة

لا تفعل [١] ومالا يفعل لا يكلف به . أما أن مالا يفعل لا يكلف به فواضح . وأما أن الأمور الذهنية لاتفعل مجردة فهو ظاهر أيضا ، أما فى المحسوسات فكالانسان مثلا ؛ فان ماهيته المعقولة المركبة من الحيوانية والنطقية لا تثبت فى الخارج . لأنها كلية حتى تتخصص ، ولا تتخصص حتى تتشخص ، ولا تتشخص حتى تمتاز عن سواها من المتشخصات بأمور أخر . فنوع الإنسان يلزمه خواص كلية هى له أوصاف، كالضحك ، وانتصاب القامة ، وعرض الأظفار ، ونحوها ؛ وخواص شخصية وهى التى امتاز بها كل واحد من أشخاص الإنسان عن الآخر ، ولولا ذلك لم يظهر الإنسان فى الخارج ألبتة . فقد صارت إذاً الأمور الخارجة العارضة لازمة لوجود حقيقة الإنسان فى الخارج . وأما فى الشرعيات فكالصلاة مثلا ، فإن حقيقتها المركبة من القيام والركوع والسجود والقراءة وغير ذلك لاتثبت فى الخارج إلا على كيفيات وأحوال وهيئات شتى . وتلك الهيئات محكمة فى حقيقة الماهية حتى يحكم عليها بالكمال أو النقصان ، والصحة والبطلان ، وهى متشخصات ، وإلا لم يصح الحكم على صاحبها بشىء من ذلك ؛ إذ هى فى الذهن كالمعدوم . وإذا كان كذلك فالاعتبار فيها بما وقع فى الخارج [٢] ، وليس إلا أفعالا موصوفة بأمور خاصة لازمة، وأمور على خلاف ذلك . وكل مكلف مخاطب فى خاصة نفسه بها ، فهو إذاً مخاطب بما يصح له أن يحصله فى الخارج ، فلا يمكن ذلك الا باللوازم الخارجية ، فهو إذاً مخاطب بها لابغيرها . وهو المطلوب . فإن حصلت بزيادة وصف أو نقصانه فلم

---

(١) وهذا يشبه أن يكون مغالطة ، لأنه أخذ ظاهر الدعوى من أن الحقيقة الذهنية هى المكلف بها واعترض بما قال، ولكنه لو نظر إلى غرضه الذى قاله وسيقوله لم يتوجه هذا . وسيتضح ذلك بعد

(٢) الخصم يقول له: إننا متفقون فى هذا ، ولكن نحن نقول بما وقع فى الخارج منطبقا عليه الحقيقة الكلية فقط ، لأنها هى المرعية فى التكليف . أما الزيادات الخارجية التى يقترن بها فلا شأن لها فى قصد الشارع . وأنت تقول : لها شأن ، وتتحكم فى صحة المأمور به وعدمها

تحصل إذاً على حقيقتها ، بل على حقيقة أخرى ؛ والتى خوطب بها لم تحصل بعد

فإن قيل : فيشكل معنى الآية إذاً ، وهو قوله : (خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا) وأيضاً فإن الصلاة قد تحصل بزيادة أو نقصان وتصح مع ذلك ، وهو دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة فى الجملة وهو الاعتبار الذهنى.

قيل : أما الآية فإن الأعمال المتعارضة الأحكام ليست بمتلازمة ، لحصولها فى زمانين وفى حالين . وفى مثله نزلت الآية . و إذا تلازمت حتى صار أحدها كالوصف للآخر فإن كان كالوصف السلبى فلا إشكال فى عدم التلازم ؛ لأن الوصف السلبى اعتبارى للموصوف به ليس صفة وجودية . وأما إن كانت صفة وجودية ، أو كالصفة الوجودية [1] فحينئذ يرجع ذلك إلى الحاصل فى الخارج ، ولا يدخل مثله تحت الآية [2] وأما الزيادة غير المبطلة أو النقصان فالاعتبار فيه بما حصل فى الخارج جارياً مجرى المخاطب به ، فالصلاة الناقصة أشبهت فى الخارج الصلاة الكاملة ، فعوملت معاملتها ، لا أنه اعتبر فيها الاعتبار الذهنى فى الجملة . والبحث فى هذه المسألة يتشعب و ينبنى عليه مسائل فقهية

فصل

و يتصدى النظر [3] هنا فيما يصير من الأفعال المختلفة وصفاً لصاحبه حتى يجرى فيه النظران ، وما لا يصير كذلك فلا يجريان فيه

---

(١) كما سيأتى فى ترك الطهارة للصلاة فانها وإن كانت سلبية لكن لما ثبت اعتبارها شرعا كانت لأنها وجودية

(٢) لأن الآية فى جمعهم بين أعمال صالحة وتركهم الجهاد فى هذه الغزوة ، والترك هنا وصف سلبى صرف ليس كالطهارة للصلاة مثلا

(٣) إنما يحتاج إلى ضبط هذا الموضع ومعرفة الافعال التى تعتبر وصفاً لما اقترن بها والتى لا تعتبر كذلك ، بناء على النظر الثانى . أما إذا نظر إلى الأمر الذهنى

وبيان ذلك أن الأفعال المتلازمة إما أن يصير أحدها وصفا للآخر ، أو لا . فان كان الثانى فلا تلازم ؛ كترك الصلاة مع ترك الزنى أو السرقة؛ فإن أحد التركين لا يصير كالوصف للآخر ، لعدم التزاحم فى العمل ؛ إذ كان يمكن المكلف الترك لكل فعل مشروع أو غير مشروع ، وما ذاك إلا لأنهما ليسا متزاحمين على المكلف. وسبب ذلك أنهما راجعان إلى أمر سلبى ، والسلبيات اعتباريات لا حقيقية. وإن كان الأول فإما أن يكون وصفا سلبياً أو وجودياً . فإن كان سلبياً فإما أن يثبت اعتباره فيه شرعا على الخصوص ، أولا . فإن كان الأول فلا إشكال فى اعتبار الصورة الخارجية [1] ؛ كترك الطهارة فى الصلاة ، وترك الاستقبال . وإن كان الثانى فلا اعتداد بالوصف السلبي ؛ كترك قضاء الدين مع فعل الصلاة فيمن فر من قضائه الى الصلاة ، فإن الصلاة وإن وصفت بأنها فرار من واجب فليس ذلك بوصف لها الا اعتبارياً تقديرياً ، لا حقيقة له فى الخارج . وان كان الوصف وجودياً فهذا هو محل النظر ؛ كالصلاة فى الدار المغصوبة ، والذبح بالسكين المغصوبة ، والبيوع الفاسدة لأوصاف فيها خارجة عن حقائقها ، وما أشبه ذلك .

فالحاصل أن التروك من حيث هى تروك لا تتلازم فى الخارج . وكذلك الأفعال مع التروك إلا أن يثبت تلازمها شرعاً . ويرجع ذلك فى الحقيقة الى أن الترك إنما اعتبر من جهة فقد وصف وجودى للفعل الوجودى ؛ كالطهارة للصلاة وأما الأفعال مع الأفعال فهى التى تتلازم إذا قرنت فى الخارج فيحدث منها فعل

المعقول وأنه إذا صدق على ما فى الخارج صح بقطع النظر عن الاوصاف التى تقترن به فى الخارج فلا حاجة له بهذا الضابط وتفصيله ، لأن الضابط عنده مجرد صدق الحقيقة الذهنية عليه باستيفائه أركانها وشروطها

(١) نقول ولا إشكال فى اعتبار المعقول الذهنى أيضا متى لوحظ تقييد المعقول المذكور بالشروط مع الاركان،على ما سقناه فى تقرير الكلام من أوله ، فانه إذا لم تعتبر الشروط أشكل عليه الأمر ، واضطر إلى اعتبار بعض الامور الخارجية دون بعض ، فلا يكون اعتباره لمجرد الأمر المعقول مقبولا باطلاق

واحد موصوف ، فينظر فيه وفى وصفه كما تقدم . والله أعلم . ولهذه المسألة تعلق بباب الأوامر والنواهى

﴿ المسألة الخامسة ﴾

الأدلة الشرعية ضربان : « أحدهما » مايرجع الى النقل المحض . «والثانى» ما يرجع الى الرأى المحض . وهذه القسمة هى بالنسبة الى أصول الأدلة ، والافكل واحد من الضربين مفتقر الى الآخر ؛ لأن الاستدلال بالمنقولات لابد فيه من النظر ، كما أن الرأى لا يعتبر شرعاً إلا اذا استند الى النقل . فأما الضرب الأول فالكتاب والسنة . وأما الثانى فالقياس والاستدلال ويلحق بكل واحد منهما وجوه ، إما باتفاق وإما باختلاف . فليحق بالضرب الأول الإجماع على أى وجه[1] قيل به ، ومذهب[2] الصحابى ، وشرع من قبلنا ؛ لأن ذلك كله وما فى معناه راجع الى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد . ويلحق بالضرب الثانى الاستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا إنها راجعة الى أمر نظرى . وقد ترجع الى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة الى العمومات المعنوية ، حسبما يتبين فى موضعه[3] من هذا الكتاب بحول الله

---

(١) أى سواء جرينا على أنه يختص بالصحابة كما روى عن احمد ، أولا ، وسواء قلنا إجماع أهل المدينة حجة كما يقول مالك ، أو لا ، وسواء قلنا يشترط عدد التواتر فى حجية الاجماع أولا ، وسواء قلنا يصح أن يكون مستند الاجماع قياسا كما هو الحق، أو لا كما يقول الظاهرية . وهكذا مما يدور حول الاجماع من الخلاف المقتضى لتوسيع مجال الاجماع أو تضييقه إلا أنه يقال إذا كان مستنده قياساً لا يكون ملحقاً بالضرب الأول بل بالثانى

(٢) ظاهر إذا لم يكن اجتهادا منه.وإلا رجع لما يناسبه من الضربين

(٣) فى المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد أن مآلات الافعال معتبرة

فصل

ثم نقول إن الأدلة الشرعية فى أصلها محصورة فى الضرب الأول ؛ لأنا لم نثبت الضرب الثانى بالعقل، و إنما أثبتناه بالأول ، إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه . و إذا كان كذلك فالأول هو العمدة ، وقد صار اذ ذاك الضرب الأول مستند الأحكام التكليفية من جهتين : « إحداهما » جهة دلالته على الأحكام الجزئية الفرعية « والأخرى » جهة دلالته على القواعد التى تستند اليها الأحكام الجزئية الفرعية . فالأولى كدلالته على أحكام الطهارة ، والصلاة ، والزكاة ، والحج ، والجهاد ، والصيد ، والذبائح ، والبيوع ، والحدود ، وأشباه ذلك . والثانية كدلالته على أن الاجماع حجة ، وعلى أن القياس حجة ، وأن قول الصحابى حجة ، وشرع من قبلنا حجة ، وما كان نحو ذلك

فصل

ثم نقول إن الضرب الأول راجع فى المعنى الى الكتاب وذلك من وجهين :

« أحدهما » أن العمل بالسنة والاعتماد عليها إنما يدل عليه الكتاب ؛ لأن الدليل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم المعجزة ، وقد حصر عليه الصلاة والسلام معجزته فى القرآن بقوله : « وإنما كان الذى أُوتيتهُ وَحياً أوحاه اللهُ الىّ » [1] هذا وإن كان له من المعجزات كثير جداً بعضه يؤمن على مثله البشر ولكن معجزة القرآن أعظم من ذلك كله . وأيضاً فإن الله قد قال فى كتابه : (يَا أَيُّها الَّذِين آمَنوا أَطِيعوُا اللهَ وأطيعُوا الرَّسولَ وأُولى الأمرِ مِنكم) وقال : (وأطيعُوا اللهَ ورَسوله) فى مواضع كثيرة ، وتكراره يدل على عموم الطاعة بما أتى به مما فى الكتاب ومما ليس فيه مما هو من سنته ، وقال :(وما آتا كُم الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وما نَهاكُمْ عنه فانْتَهُوا) وقال : (فلْيَحْذَرِ الَّذين يُخالِفُون عن أمْرِه

(١) جزء من حديث رواه الشيخان واحمد

أَن تُصِيبَهُم فِتْنَةٌ أو يُصِيبَهُم عَذابٌ أليم) الى ما أشبه ذلك

« والوجه الثاني » أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب وشارحة لمعانيه ، ولذلك قال تعالى : (وأنزَلنَا اليكَ الذِّكرَ لتبَيِّن لِلنَّاس ما نُزِّلَ اليهم) وقال : (يا أيُّهَا الرَّسولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ اليكَ مِنْ رَبِّكَ) وذلك التبليغ من وجهين : تبليغ الرسالة وهو الكتاب ، و بيان معانيه ، وكذلك فعل صلى الله عليه وسلم . فأنت إذا تأملت موارد السنة وجدتها بياناً للكتاب . هذا هو الأمر العام فيها . وتمام بيان هذا الوجه مذكور بعد (١) إن شاء الله . فكتاب الله تعالى هو أصل الأصول ، والغاية التى تنتهى اليها أنظار النظار ، ومدارك أهل الاجتهاد ، وليس وراءه مرمى ؛ لأنه كلام الله القديم (وأنَّ الى رَبِّكَ المُنْتَهَى) وقد قال تعالى : (وَنَزَّلْنا عليكَ الكِتَابَ تِبْيانًا لِكُلِّ شَيء وهُدًى ورَحمةً وبُشْرَى لِلمُسْلِمين) وقال : (ما فَرَّطْنَا فِى الكِتاب مِن شَيْء) و بيان هذا مذكور بعد (٢) إن شاء الله

﴿ المسألة السادسة ﴾

كل دليل شرعى فمبنى على مقدمتين : « إحداهما » راجعة إلى تحقيق مناط الحكم . « والأخرى » ترجع إلى نفس الحكم الشرعى . فالأولى نظرية ، وأعنى بالنظرية هنا ماسوى النقلية ، سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر ؛ ولا أعنى بالنظرية مقابل الضرورية . والثانية نقلية . و بيان ذلك ظاهر فى كل مطلب شرعى ، بل هذا (٣) جار فى كل مطلب عقلى أو نقلى . فيصح أن نقول : الأولى

(١) فى المسألة الثانية من الدليل الثانى وهو السنة

(٢) فى المسألة الرابعة من السنة فسيشرح فيها كيف أن الكتاب تضمن ما فى السنة

(٣) أى حاجة الدليل إلى مقدمتين بحيث ترجع إحداهما إلى تحقيق المناط الخ لابقيد أن تكون الثانية نقلية إذ قد تكون المقدمتان عقليتين وسيأتى له توجيه اطراد ذلك فى العقليات أيضاً بأنه يجب أن تكون إحدى المقدمتين العقليتين جارية مجرى النقليات فى خاصيتها وهى أن تكون مسلمة

راجعة إلى تحقيق المناط . والثانية راجعة إلى الحكم ؛ ولكن المقصود هنا بيان المطالب الشرعية . فإذا قلت إن كل مسكر حرام فلا يتم القضاء عليه [1] حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود منه ليستعمل أو لا يستعمل ؛ لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ماهم فاعلون ، فاذا شرع المكلف فى تناول خمر مثلا قيل له أهذا خمر أم لا ؟ فلا بد من النظر فى كونه خمراً أو غير خمر ، وهو معنى تحقيق المناط . فاذا وجد فيه أمارة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر قال : نعم هذا خمر . فيقال له كل خمر حرام الاستعمال . فيجتنبه . وكذلك إذا أراد أن يتوضأ بماء فلا بد من النظر اليه: هل هو مطلق أم لا ؟ وذلك برؤية اللون ، و بذوق الطعم ، وشم الرائحة . فإذا تبين أنه على أصل خلقته فقد تحقق مناطه عنده وأنه مطلق ، وهى المقدمة النظرية . ثم يضيف إلى هذه المقدمة ثانية نقلية ، وهى أن كل ماء مطلق فالوضوء به جائز . وكذلك إذا نظر : هل هو مخاطب بالوضوء أم لا ؟ فينظر : هل هو محدث أم لا ؟ فان تحقق الحدث فقد حقق مناط الحكم ، فيرد عليه أنه مطلوب بالوضوء . وإن تحقق فقده فكذلك ، فيرد عليه أنه غير مطلوب الوضوء ، وهى المقدمه النقلية

فالحاصل أن الشارع حكم على أفعال المكلفين مطلقة [2] ومقيدة [3] . وذلك مقتضى إحدى المقدمتين وهى النقلية ، ولا ينزل الحكم بها الا على ما تحقق أنه

---

(١) أى على الجزئى بهذا الدليل الشرعى حتى يكون الجزئى بهذه الحيثية ليستعمل هذا المشروب المشار اليه إذا لم يتحقق فيه المناط ولم يندرج فى موضوع الكبرى أو يجتنب ولا يستعمل إذا لم يتحقق فيه ذلك كما يقولون إن الأصغر فى مقدمة الدليل المنطقى يجب أن يكون مندرجا فى الأوسط حتى ينتقل حكمه اليه . فتحقيق المناط يرجع إلى تحقيق اندراج الاصغر فى الأوسط

(٢) فى البعض ، كالقاعدة القائلة: (المرتد يقتل)

(٣) وهو الأكثر ، كما فى قاعدة (القاتل يقتل) أى إذا لم يكن أبا أو إذا لم يعف أولياء الدم مثلا : وعلى هذا يكون معنى الاطلاق والتقييد غيرهما فى المسألة السابعة. ويظهر أنه لامانع من جعلهما بالمعنى الآتى فى المسألة المذكورة

مناط ذلك الحكم على الاطلاق أو على التقييد . وهو مقتضى المقدمة النظرية .
والمسألة ظاهرة فى الشرعيات

نعم ، وفى اللغويات والعقليات ؛ فإنا اذا قلنا ضرب زيد عمرا وأردنا أن نعرف الذى يرفع من الأسمين وما الذى ينصب ، فلا بد من معرفة الفاعل من المفعول . فإذا حققنا الفاعل وميزناه حكمنا عليه بمقتضى المقدمة النقلية ، وهى أن كل فاعل مرفوع ، ونصبنا المفعول كذلك لأن كل مفعول منصوب . واذا أردنا أن نصغر عقربا حققنا أنه رباعى فيستحق من أبنية التصغير بنية فعيعل ، لأن كل رباعى على هذه الشاكلة تصغيره على هذه البنية . وهكذا فى سائر علوم اللغة . وأما العقليات فكما إذا نظرنا فى العالم هل هو حادث أم لا، فلا بد من تحقيق مناط الحكم[1] وهو العالم فنجده متغيرا ، وهى المقدمة الأولى . ثم نأتى بمقدمة مسلمة وهو قولنا : كل متغير حادث

لكنا قلنا فى الشرعيات وسائر النقليات إنه لا بد أن تكون إحدى المقدمتين نظرية ، وهى المفيدة لتحقيق المناط — وذلك مطرد فى العقليات أيضاً — والأخرى نقلية . فما الذى يجرى فى العقليات مجرى النقليات ؟ هذا لا بد من تأمله .
والذى يقال فيه أن خاصية المقدمة النقلية أن تكون مسلمة إذا تحقق أنها نقلية ، فلا تفتقر إلى نظر وتأمل إلا من جهة تصحيحها نقلا . ونظير هذا فى العقليات المقدمات المسلمة ، وهى الضروريات وما تنزل منزلتها مما يقع مسلما عند الخصم . فهذه خاصية إحدى المقدمتين ، وهى أن تكون مسلمة . وخاصية الأخرى أن تكون تحقيق مناط الأمر المحكوم عليه ، ولا حاجة إلى البسط هنا فان التأمل يبين حقيقة الأمر فيه . وأيضا فى فصل السؤال والجواب له بيان آخر . و بالله التوفيق

---

(١) مناط الحكم هو الوصف الذى به يندرج فى موضوع الكبرى، وهو هنا التغير

﴿ المسألة السابعة ﴾

كل دليل شرعى ثبت فى الكتاب[١] مطلقا غير مقيد ، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص ، فهو راجع إلى معنى معقول وُكل إلى نظر المكلف . وهذا القسم أكثر ماتجده فى الأمور العادية التى هى معقولة المعنى ، كالعدل ، والاحسان ، والعفو ، والصبر ، والشكر . فى المأمورات . والظلم ، والفحشاء ، والمنكر ، والبغى ، ونقض العهد . فى المنهيات . وكل دليل ثبت فيها[٢] مقيداً غير مطلق ، وجعل له قانون وضابط ، فهو راجع إلى معنى تعبدى لايهتدي اليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره ، إذ العبادات لا مجال للعقول فى أصلها ، فضلا عن كيفياتها ، وكذلك فى العوارض الطارئة عليها ، لأنها من جنسها . وأكثر مايوجد فى الأمور العبادية . وهذا القسم الثانى كثير فى الأصول المدنية ، لأنها فى الغالب تقييدات لبعض ماتقدم إطلاقه ، أو إنشاء أحكام واردات على أسباب جزئية . ويتبين ذلك بايراد مسألة مستأنفة

﴿ المسألة الثامنة ﴾

فنقول : إذا رأيت فى المدنيات أصلا كليا فتأمله تجده جزئيا [٣] بالنسبة إلى ما هو أعم منه ، أو تكميلا [٤] لأصل كلى . و بيان ذلك أن الأصول الكلية

---

(١) أى ومثله السنة ، لأن الكلام فى هذه المباحث يتعلق بالأدلة على وجه العموم ، بل الادلة الواردة مقيدة

(٢) أى الكتاب بمعنى الشريعة على هذا الوجه أكثر ماتوجد فى السنة كتابا وسنة ، كما أشرنا اليه آنفا

(٣) كالجهاد ، فهو جزئى من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كما سيقرره قريبا لم يفرض إلا فى المدينة بعد الاذن به أولا بآية (أذن للذين يقاتلون الخ) ثم لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم ، ثم قتال المشركين كافة . خلافا لمن قال انه فرض بمكة فانه غلط ، لوجوه ستة ذكرها ابن القيم فى زاد المعاد

(٤) كالنهى عن شرب الخمر تكميلا لاجتناب الاثم والعدوان كما سيقول .

التى جاءت الشريعة بحفظها خمسة : وهى الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال .

أما الدين فهو أصل مادعا اليه القرآن والسنة وما نشأ عنهما ، وهو أول ما نزل بمكة .

وأما النفس فظاهرٌ إنزال حفظها بمكة ، كقوله : (ولاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ التى حَرَّمَ اللهُ إلا بالحقِّ) (وَإِذَا المَوْؤُودةُ سُئِلَتْ بأىِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ) (وَقَدْ فصَّلَ لَكم ما حَرَّمَ عليكم إلاَّ ما اضْطُرِرْتُم إليه[1]) وأشباه ذلك

وأما العقل فهو و إنلم يرد تحريم مايفسده وهو الخمر إلا بالمدينة[2] فقد ورد فى المكيات مجملا، إذ هوداخل فىحرمة حفظ النفس ، كسائر الأعضاء ، ومنافعها[3] من السمع والبصر وغيرهما ، وكذلك منافعها . فالعقل محفوظ شرعاً فى الأصول المكية عما يزيله رأسا كسائر الأعضاء ساعة أو لحظة[4] ثم يعود كأنه غطى ثم

(١) ومحل الدليل قوله (إلا ما اضررتم اليه) أى من محرمات الاكل لحفظ النفس ، فواجب تناوله

(٢) فآية التحريمالباتفى المائدة ، وآياتالتمهيد فى النساء والبقرة وكلها مدنية .

(٣) لعله زائد يستغنى عنه بقوله (وكذلك منافعها) .

(٤) قال بعضهم لعلالأصل (لاساعة أولحظة) لما يدلعليهالسياق ، والظاهر أنالاصل (أوساعة أو لحظة) ويكون حاصل كلامه أنه وإن لم يرد فى المكى نص فى مفسدالعقل وهو الخمر تفصيلا إلا أنه ورد إجمالا ، لأن حفظ العقل ومنفعته داخلضمنا فى حفظ النفس كسائرالاعضاء ومنافعها . فما يزيل العقلرأسا يعد مزيلا لجزء من الانسان ، وما يزيل منفعته دواما أو زمنا ما يعد مزيلا لمنفعته . فحرمة حفظ النفس كلى يندرجفيه إجمالا حفظ العقل نفسه ، وكذا حفظ منفعته فما يزيل منفعته ولو لحظة منهى عنه ، كمزيل منفعة أى عضو دائما أو لحظة ، هذا وجه ، ويرجع إلى الاول فى صدر المسألة ثم قال (وأيضا فان حفظه على هذا الوجه) أى بحيث لايزول ولو لحظة يعد مكملا (أى لحفظ النفس والدين والنسل والمال والعرض ، وإن كان فى ذاته من ضرورى حفظ العقل فالنهى عن الخمرالمذهبللعقل

كشف عنه . وأيضا فإن حفظه على هذا الوجه من المكملات ، لأن شرب الخمر قد بين الله مثالبها فى القرآن حيث قال : (إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُم العَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ) إلى آخر الآية . فظهر أنها من العون على الاثم والعدوان

وأما النسل فقد ورد المكى من القرآن بتحريم الزنى ، والأمر بحفظ الفروج إلا على الأزواج أو ملك اليمين

وأما المال فورد فيه تحريم الظلم ، وأكل مال اليتيم ، والاسراف ، والبغى ، ونقص المكيال أو الميزان، والفساد فى الأرض ، ومادار بهذا المعنى

وأما العرض الملحق بها فداخل تحت النهي عن اذايات النفوس

رأسا أو لمنفعته وقتا ما من ضرورى حفظ العقل الداخل ضمنا فى ضرورى حفظ النفس والاعضاء ومنافعها ، وهو أيضا مكمل لحفظ الضروريات الأخرى كالدين وغيرها فلذلك قال إن حفظه على هذا الوجه من المكملات ، وعليه فيرجع النهى عن الخمر على هذا الوجه الى القسم الثانى فى صدر المسألة . هذا إذا قدرنا الساقط من العبارة لفظ (أو) واما إذا قدرناه لفظ (لا) كما يقول بعضهم فيكون المعنى أن ما يزيل العقل رأسا من الضرورى الداخل فى حفظ النفس إجمالا ، وأما حفظه على وجه أنه يزول ساعة ثم يعود فيكون من المكملات . وهذا لا يصح أما أولا فانه سبق للمؤلف فى كتاب المقاصد أن الذى يعد من المكملات إنما هو شرب القليل الذى لا يسكر عادة ، كما عد النظر للاجنبية مكملا لحرمة الزنا . وأما ثانيا فلو كان الغرض أن مايزيله رأساً هو الذى يعد فقط من الضرورى وماعداه مكمل لكان ذكر المؤلف منافع الاعضاء حشوا مفسدا ، لانه يقتضى أن إذهاب منافع العقل بحيث يغطى وينكشف معدود من نفس الضرورى الداخل اجمالا فى حفظ النفس وأما ثالثا فانه كان المناسب إذا فى التعبير بدل قوله (وأيضاً فأن حفظه الخ) أن يقول المؤلف (اما حفظه على هذا الوجه فانه من المكمل لحفظ العقل) لأن قوله (وأيضا) يفيد أن وجه آخر غير السابق ، لا أنه تكميل للكلام المتقدم . وانما أطلنا الكلام ليتم فهم المقام

ولم ترد هذه الأمور فى الحفظ من جانب العدم [1] إلا وحفظها من جانب الوجود حاصل ، ففى الأربعة الأواخر ظاهر ، وأما الدين فراجع الى التصديق بالقلب والانقياد بالجوارح ؛ والتصديق بالقلب آت بالمقصود فى الايمان بالله ورسوله واليوم الآخر ، ليفرع عن ذلك كل ماجاء [2] مفصلا فى المدنى ، فالأصل وارد فى المكى . والانقياد بالجوارح حاصل بوجه واحد [3] ويكون مازاد على ذلك تكميلا ، وقد جاء فى المكى من ذلك النطق بالشهادتين ، والصلاة ، والزكاة . وذلك يحصل به معنى الانقياد . وأما الصوم والحج فمدنيان من باب التكميل [4] على أن [5] الحج كان من فعل العرب أولا وراثة عن أبيهم ابراهيم ، فجاء الاسلام فأصلح

(١) أى من جهة ما يقضى بهدمها وإفسادها ، من الظلم ونقص الكيل وما معها ، وقوله (من جانب الوجود) أى الاسباب التى تحفظها وتستبقى وجودها ، كالأكل والشرب فى حفظ النفس مثلا

(٢) أى من شعب الايمان ومحبة الله ورسوله ، وما إلى ذلك . وقوله (فالأصل) اى الايمانى

(٣) أى متى وجد تكليف واحد بدنى فانه يتحقق به معنى كلى الانقياد بالجوارح ، الذى هو أحد ركنى الدين

(٤) ولم نقل إنهما داخلان فى كلى الانقياد بالجوارح فيرجعان للوجه الأول فى صدر المسألة حيث اكتفى فيه بالدخول إجمالا فى مسألة الخمر ، لأن هذا يستدعى التوسع فى معنى الاجمال والكلية هنا أكثر مما يحتاج حفظ العقل عند دخوله إجمالا فى حفظ النفس والأعضاء ، فتصير القاعدة بعد ذلك أشبه بالأمور الاعتبارية . وإنما كانا تكميلين للدين ، لأن الحج اجتماع يظهر فيه اتحاد وجهة المسلمين وتآلفهم وأبهة الاسلام ، وهكذا من كل مافيه تعزيز لشأنه وفى الصوم تكميل لتهذيب النفس وانقيادها لامتثال الأوامر واجتناب النواهى . فهما من مكملات ضرورى الدين

(٥) هذا الترقى لا يفيد شيئا فى أصل الدعوى ، وهى أن كل مدنى لا نجد فيه كليا إلا وهو جزئى أو تكميلى لما شرع فى مكة ؛ لأن إصلاح ما أفسدوه لم يجىء إلا فى المدينة

منه ما أفسدوا ، وردهم فيه الى مشارعهم . وكذلك الصيام أيضاً ، فقد كانت الجاهلية تصوم يوم عاشوراء وكان النبي صلى الله عليه وسلم يصومه أيضا حين قدم المدينة صامه وأمر بصيامه حتى نسخه رمضان . وانظر فى حديث (١) عائشة فى صيام يوم عاشوراء . فأحكمهما التشريع المدنى ، وأقرهما على ما أقر الله تعالى من التمام الذى بينه فى اليوم الذى هو أعظم أيامه حين قال تعالى : (اليَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُم) الآية ! فلهما أصل فى المكى على الجملة (٢) والجهاد الذى شرع بالمدينة فرع (٣) من فروع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو مقرر بمكة ؛ كقوله : (يابُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ) وما أشبه ذلك

﴿ المسألة التاسعة (٤) ﴾

كل دليل شرعى يمكن أخذه كليا ، وسواء علينا أ كان كليا أم جزئياً (٥)

---

(١) لفظه عن عائشة رضى الله عنها قالت : (كان يوم عاشوراء يوما تصومه قريش فى الجاهلية ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه . فلما قدم المدينة صامه ، وأمر الناس بصيامه . فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ، ومن شاء تركه) قال الشوكانى الحديث متفق عليه . وأخرجه فى التيسير مختصرا عن الستة إلا النسائى . والمؤلف يريد أن أصل مشروعية الصيام كانت بمكة . ويكفى فى إثبات هذا صيامه صلى الله عليه وسلم ليوم عاشوراء فيها ؛ لأنه بعد الرسالة انما كان يتعبد بالشرع قطعا ، وكونه كان خاصا به لا يمنع أن أصل المشروعية للصيام كان بمكة

(٢) علمت أنه وان أفاد فى الصوم لكنه لا يفيد فى الحج (٣) بل هو أعلى فروعه ، كما سبق لنا بيانه (٤) هذه المسألة التاسعة تقدمت له نظيرتها فى النوع الرابع من المقاصد . المسألة التاسعة أيضا . ولا فرق بينهما إلا من جهة أن تلك فى أن الشريعة بحسب المكلفين عامة ، وهذه تقول إن الدليل الشرعى يؤخذ عاما على أحكام الشريعة . وظاهر أن هذه مرتبة على تلك ولازمة لها ؛ لأنه متى كانت الشريعة عامة لا تخص مكلفا دون مكلف ، فكل دليل ولو كان لفظه غير عام كأن ورد على جزئى فأنه يعتبر عاما . ولذا تجد الأدلة هنا بعضا من الأدلة هناك . وقد توسع هناك بأدلة عقلية ، ثم فرع على المسألة فوائد جليلة . وكان يمكنه هنا أن يذكر المسألة ويجعلها مفرعة على تلك ، ويحيل فى الاستدلال عليها . لكنه زاد هنا قوله (وقد بين ذلك بقوله وفعله الخ) فهذا مع ايجازه فيه هو محل الفائدة الجديدة (٥) أى فى صيغته ولفظه . وكذلك يقال فى قوله (المستند) أى اللفظ الوارد عن الشارع فى الموضوع

إلا ما خصه الدليل ، كقوله تعالى : (خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) وأشباه ذلك . والدليل على ذلك أن المستند إما أن يكون كليا أو جزئيا . فان كان كليا فهو المطلوب . وإن كان جزئيا فبحسب النازلة ، لا بحسب التشريع فى الأصل، بأدلة:

منها عموم التشريع فى الأصل ؛ كقوله تعالى : (يا أيُّها النَّاس إنِّى رَسولُ اللهِ إليكمْ جميعاً) (وما أرْسلْناكَ إلاَّ كافةً لِلناس بشيراً ونذيراً) (وأنزَلنا إليكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلناس ما نُزِّلَ إليهم) وهذا معنى مقطوع به ، لا يخرم القطعَ به ما جاء[1] من شهادة خزيمة وعناق أبى بُردة . وقد جاء فى الحديث « بُعِثْتُ للأحمر والأسود »

ومنها أصل شرعية القياس ؛ إذ لامعنى له إلا جعل الخاص الصيغة عام الصيغة فى المعنى . وهو معنى متفق عليه . ولو لم يكن أخذ الدليل كليا باطلاق لما ساغ ذلك

ومنها أن الله تعالى قال : (فلمَّا قضَى زَيْدٌ مِنها وَطَراً زَوَّجْناكَهَا) الآية ، فإن نفس التزويج لا صيغة له تقتضى عموما أو غيره ، ولكن الله تعالى بين أنه أمر به نبيه لأجل التأسى . فقال : (لكى لا) ولذلك قال : (لقد كان لكم فى رسولِ اللهِ أُسوَةٌ حسنة) هذا . ورسول الله صلى الله عليه وسلم قد خصه الله بأشياء ؛ كهبة المرأة نفسها له ، وتحريم نكاح أزواجه من بعده ، والزيادة على أربع . فلذلك[2] لم يخرجه عن شمول الأدلة فيما سوى ذلك المستثنى . فغيره أحق أن تكون الأدلة بالنسبة اليه مقصودة العموم ، وإن لم يكن لها صيغ عموم . وهكذا الصيغ المطلقة تجرى فى الحكم مجرى العامة

ومنها أن النبى صلى الله عليه وسلم بين ذلك بقوله وفعله . فالقول كقوله : «حكمى على الواحد حكمى على الجماعة » . وقوله — فى قضايا خاصة سئل فيها : أهى لنا

(١) فى الاجتزاء فى الشهادة على المال بشاهد واحد . وعناق أبى بردة كانت صغيرة غير مستوفية للشرط فقال له لاتجزىء عن أحد غيرك

خاصة أم للناس عامة ؟ — : « بل للناس عامة » [١] ، كما فى قضية الذى نزلت فيه : (أقِمِ الصلاة طَرَفَىِ النهارِ) وأشباهها . وقد جعل نفسه عليه الصلاة والسلام قدوة للناس ، كما ظهر فى حديث [٢] الإصباح جنبا وهو يريد أن يصوم ، والغسل من التقاء الختانين ، وقوله : « إنى لأنْسَى أوأُنَسَّى لِأَسُنَّ » [٣] وقوله : « صلوا كما رأيتمونى أصلى » [٤] « وخذوا عنى مناسككم [٥] » . وهو كثير

﴿ المسألة العاشرة ﴾

الأدلة الشرعية ضربان :

« أحدهما » أن يكون على طريقة البرهان العقلى ، فيستدل به على المطلوب الذى جعل دليلا عليه ، وكأنه تعليم للأمة كيف يستدلون على المخالفين . وهو فى أول الأمر موضوع لذلك . ويدخل هنا جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها كقوله تعالى : (لوْ كانَ فيهما آلهةٌ إلا اللهُ لفسدَتا) وقوله : (لسانُ الذى يُلْحِدونَ اليْهِ أعْجَمِيٌّ وهذا لِسانٌ عَرَبِيٌّ مُبينٌ) وقوله : (ولو جعلْناهُ قُرْآناً

(١) حديث ابن مسعود أن رجلا أصاب من امرأة مادون الفرج وحضر الصلاة الخ . انظره فى فضل الصلاة فى البخارى ولفظه (لجميع أمتى) وفى رواية لمسلم (بل للناس كافة) ورواية الكتاب هى الواردة فى الترمذى . والحديث رواه أيضا ابن ماجة والنسائى

(٢) حديث عائشة وأم سلمة فى البخارى

(٣) قال ابن عبد البر لا أعلم هذا الحديث روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسندا ولا مقطوعاً من غير هذا الوجه . ويعد أحد الأحاديث الأربعة فى الموطأ التى لا توجد فى غيره مسندة ولا مرسلة . ومعناه صحيح فى الأصول . راجع ان شئت شرح الزرقانى على الموطأ . وقال فى الشفاء إنه حديث صحيح . قال مصحح التيسير قال الحافظ فى الفتح : لا أصل له ، فانه من بلاغات مالك التى لم توجد موصولة بعد البحث الشديد

(٤) متفق عليه

(٥) رواه مسلم

أعْجَمِيّاً لَقَالوا لولا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ) وقوله : (أوَلَيْسَ الذى خَلَقَ السموات والأرضَ بقادرٍ على أن يَخْلُقَ مِثْلَهم) وقوله : (قالَ إبراهيمُ فانَّ اللهَ يأتى بالشمسِ منَ المشرقِ فأتِ بها مِنَ المغربِ) وقوله : (اللهُ الذى خَلَقَكُمْ ثم رزَقَكم) الى قوله : (هَلْ مِن شُرَكائكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِن ذلِكم مِن شىء) وهذا الضرب يستدل به على الموالف والمخالف ؛ لأنه أمر معلوم عند من له عقل ، فلا يقتصر به على الموافق فى النحلة

و « الثانى » مبنى على الموافقة فى النحلة . وذلك الأدلة الدالة على الأحكام التكليفية ؛ كدلالة الأوامر والنواهى على الطلب من المكلف ، ودلالة (١) (كُتِبَ عليكم القِصاصُ فى القتلَى) (كتبَ عليكمُ الصيامُ) (أُحِلَّ لكم ليلةَ الصيامِ الرفَثُ) فان هذه النصوص وأمثالها لم توضع وضع البراهين ، ولا أتى بها فى محل استدلال ، بل جىء بها قضايا يعمل بمقتضاها مسلمة متلقاة بالقبول ؛ وإنما برهانها فى الحقيقة المعجزة الدالة على صدق الرسول الآتى بها . فاذا ثبت برهان المعجزة ثبت الصدق ، واذا ثبت الصدق ثبت التكليف على المكلف

فالعالم إذا استدل بالضرب الأول أخذ الدليل انشائيا كأنه هو واضعه . وإذا استدل بالضرب الثانى أخذه معنى مسلما لفهم مقتضاه إلزاما والتزاما . فاذا أُطلق لفظ الدليل على الضربين فهو إطلاق بنوع من اشتراك اللفظ ؛ لأن الدليل بالمعنى الأول خلافه بالمعنى الثانى . فهو بالمعنى الأول جار على الاصطلاح المشهور عند العلماء . و بالمعنى الثانى نتيجة انتجتها المعجزة فصارت قولا مقبولا فقط

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

اذا كان الدليل على حقيقته فى اللفظ لم يستدل به على المعنى المجازى الاعلى

(١) زاده لأن هذه ليست أوامر ونواه لفظا ، بل هى أخبار فى معنى الطلب

القول بتعميم(١) اللفظ المشترك ، بشرط(٢) أن يكون ذلك المعنى مستعملاً عند العرب فى مثل ذلك اللفظ ، وإلا فلا

فمثال ذلك مع وجود الشرط قوله تعالى : (يُخْرِجُ الحيَّ مِنَ الميِّتِ وَيُخْرِجُ الميِّتَ مِنَ الحيِّ) فذهب جماعة إلى أن المراد بالحياة والموت ما هو حقيقى ، كإخراج الانسان الحى من النطفة الميتة ، وبالعكس ، وأشباه ذلك مما يرجع إلى معناه ، وذهب قوم الى تفسير الآية بالموت والحياة المجازيين المستعملين فى مثل قوله تعالى : (أَوَمَنْ كانَ مَيْتاً فأَحْيَيْناهُ) الآية ، وربما ادعى قوم أن الجميع(٣) مراد ، بناء على القول بتعميم اللفظ المشترك ، واستعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه . ولهذا الأصل أمثلة كثيرة

ومثال ما تخلف فيه الشرط قوله تعالى : (يا أيُّها الَّذينَ آمنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنتمْ سُكارَى حتى تَعلَمُوا مَا تَقولُونَ ولا جُنُباً إلاَّ عابِرِى سَبيلٍ حَتى تغتَسِلُوا) فالمفسرون هنا على أن المراد بالسكر ما هو الحقيقة أو سكر النوم وهو مجاز فيه مستعمل ، وأن الجنابة والغسل منها على حقيقته . فلو فسر على أن السكر هو سكر الغفلة والشهوة وحب الدنيا المانع من قبول العبادة فى اعتبار التقوى كما

---

(١) قال الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة : لايستعمل اللفظ فى الحقيقة والمجاز مقصودين معا بالحكم ، وأجازه الشافعية والقاضى وبعض المعتزلة مطلقا ، إلا إذا لم يمكن الجمع ، كافعل أمرا وتهديدا ، لأن الأمر يقتضى الايجاب . والتهديد يقتضى الترك ، فلا يصح اجتماعهما . وقال الغزالى وأبو الحسين إنما يجوز عقلا لا لغة ، إلا فى غير المفرد من المثنى والمجموع فيجوز لغة أيضا ، فيكون حينئذ كل لفظ مستعملا فى معنى

(٢) أى بشرط أن يكون هذا المعنى مما يستعمل فيه مثل هذا اللفظ عند العرب. وهذا هو محل الزيادة فى كلامه على كلام المجيزين ، يقيد به هذا الجواز . ولا يخفى أن استعمال ألفاظ الكتاب فى المجاز فقط محتاج أيضا إلى هذا القيد

(٣) هذا هو محل التمثيل . وقوله (أو سكر النوم الخ) أى فيصح أن يكون من موضوع المسألة مما تحقق فيه الشرط

منع[١] سكر الشراب من الجواز فى صلب الفقه ، وأن الجنابة المراد بها التضمخ[٢] بدنس الذنوب ، والاغتسال هو التوبة لكان هذا التفسير غير معتبر ، لأن العرب لم تستعمل مثله فى مثل هذا الموضع ولا عهد لها به ، لأنها لا تفهم[٣] من الجنابة والاغتسال الا الحقيقة . ومثله قول من زعم أن النعلين فى قوله تعالى : (فاخْلَعْ نعْلَيْكَ) إشارة إلى خلع الكونين . فهذا على ظاهره لاتعرفه العرب لا فى حقائقها المستعملة ولا فى مجازاتها . وربما نقل فى قوله صلى الله عليه وسلم : « تَدَاوَوْا فإنَّ الَّذِى أنزلَ الدَّاءَ أنْزَلَ الدَّوَاءَ[٤] » أن فيه إشارة[٥] إلى التداوى بالتوبة من أمراض الذنوب . وكل ذلك غير معتبر ، فلايصح استعمال الادلة الشرعية فى مثله وأول قاطع فيه أن القرآن أنزل عربيا و بلسان العرب ، وكذلك السنة إنما جاءت على ما هو معهود لهم ، وهذا الاستعمال خارج عنه . ولهذا المعنى تقرير فى موضعه[٦] من هذا الكتاب . والحمد لله . فان نقل فى التفسير نحوه عن رجل يعتد به فى أهل العلم ، فالقول فيه مبسوط بعد هذا[٧] بحول الله

(١) أى فيكون مما استعمل فيهما بدون تحقق الشرط
(٢) أى مجازا مرادا مع الحقيقة ، لأن أرباب الاشارة من الصوفية لا يقصرون المعنى المراد على المجاز فى مثل هذا
(٣) أى ولا تفهم من السكر سكر الغفلة والشهوة لا مجازا ولا حقيقة
(٤) رواه فى كنوز الحقائق للمناوى عن ابن منيع . ورواه فى راموز الحديث (تداووا فان الله لم ينزل داء إلا وقد أنزل له شفاء إلا السام والهرم) عن ابن حبان وأبى داود وأبى داود الطيالسى
(٥) ليست الاشارة فى كلامهم مما يراد منه استعمال اللفظ فى المعنى المذكور ، وحاشاهم أن يقولوا ذلك : بل معناه أن الألفاظ مستعملة فى معناها الوضعى العربى، وانما يخطر المعنى الاشارى على قلوب العارفين عند ذكر الآية أو الحديث ، بعد فهمه على الطريق العربى الصحيح ، كما أفاده ابن عطاء الله فى كتابه لطائف المنن
(٦) سبق فى المسألة الرابعة من النوع الثانى من المقاصد وسيأتى أيضا فى المسألة التاسعة من مباحث الكتاب العزيز
(٧) أى فى الفصل الثانى من المسألة التاسعة المذكورة ، فيما روى عن سهل بن عبدالله من تفسير آيات على هذا النحو

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

كل دليل شرعى لا يخلو أن يكون معمولاً به فى السلف المتقدمين دائما أو أكثريا ، أولا يكون معمولاً به الاقليلا أو فى وقت ما ، أولا يثبت به عمل . فهذه ثلاثة أقسام

(أحدها) أن يكون معمولا به دائما أو أكثريا ، فلا إشكال فى الاستدلال به ولا فى العمل على وفقه ، وهى السنة المتبعة والطريق المستقيم ، كان الدليل مما يقتضى إيجابا أو ندبا أو غير ذلك من الاحكام ؛ كفعل النبى صلى الله عليه وسلم مع قوله فى الطهارات والصلوات على تنوعها من فرض أونفل ، والزكاة بشروطها ، والضحايا والعقيقة ، والنكاح والطلاق ، والبيوع وسواها من الأحكام التى جاءت فى الشريعة و بيّنها عليه الصلاة والسلام بقوله أو فعله أو اقراره ، ووقع فعله أو فعل صحابته معه أو بعده على وفق ذلك دائما أوأكثريا — وبالجملة ساوى القول الفعل ولم يخالفه بوجه ، فلا إشكال فى صحة الاستدلال وصحة العمل من سائر الأمة بذلك على الاطلاق . فمن خالف ذلك فلم يعمل به على حسب ما عمل به الأولون جرى فيه ما تقدم فى كتاب الأحكام من اعتبار [1] الكلية والجزئية فلا معنى للاعادة.

(والثانى) أن لا يقع العمل به الا قليلا أو فى وقت [2] من الأوقات أو حال

---

(١) لم يظهر معنى اعتبار الكلية والجزئية فى هذا . إنما يظهر ما تقدم فى فصل ما يدخل تحت العفو وهو فى موضوع الخروج عن الدليل ، حيث قسمه إلى أقسام ثلاثة . فليراجع

(٢) هو وما بعده بيان وتفصيل لقوله (قليلا) فقوله (فى وقت) أى كما يأتى فى صلاته عليه السلام آخر الوقت المختار لمن طلب منه معرفة الاوقات . وقوله (أو حال) أى كتأخيره عليه السلام الظهر للابراد والجمع بين الصلاتين فى السفر كما سيأتى له

من الأحوال ، ووقع إيثار غيره والعمل به دائما[1] أو أكثريا . فذلك الغير هو السنة المتبعة والطريق السابلة . وأما[2] مالم يقع العمل عليه إلا قليلا فيجب التثبت فيه وفى العمل على وفقه ، والمثابرة على ما هو الأعم والأكثر ؛ فان إدامة الأولين للعمل على مخالفة هـذا الأقل إما أن يكون لمعنى شرعى أو لغير معنى شرعى . وباطل أن يكون لغير معنى شرعى . فلابد أن يكون لمعنى شرعى تحروا العمل به . وإذا كان كذلك فقد صار العمل على وفق القليل كالمعارض للمعنى الذى تحروا العمل على وفقه ، وإن لم يكن معارضا فى الحقيقة[3] . فلا بد من تحرى ماتحروا وموافقة ماداوموا عليه . وأيضا فإن فرض أن هذا المنقول الذى قل العمل به مع ما كثر العمل به يقتضيان[4] التخيير ، فعملهم — إذا حقق النظر فيه — لايقتضى مطلق التخيير ، بل اقتضى أن ماداوموا عليه هو الأولى فى الجملة ، وان كان العمل الواقع على وفق الآخر لاحرج فيه . كما نقول فى المباح مع المندوب إن وضعهما بحسب فعل المكلف يشبه المخير فيه ؛ إذ لاحرج فى ترك المندوب على

---

(١) الفرض أنه وقع العمل بدليل قليلا فكيف يتأتى معه أن يكون العمل بالدليل المقابل له دائما ؟

(٢) هذا نوع من الترجيح غير ما ذكره الاصوليون فى مباحث الترجيح بالأمر الخارج كعمل أهل المدينة أو الخلفاء الاربعة ، أو بعمل أكثر السلف . فهاهنا ترجيح وإن كان بخارج أيضا إلا أنه يكون عمله صلى الله عليه وسلم وأصحابه معه وبعده كان عليه ولم يخالفوه إلا لأسباب اقتضت المخالفة يأتى ذكرها . ولاينافى أنه من الترجيح بخارج جعله المعارضة بين العمل والمعنى الذى تحروه ، لأن الواقع أن المعارضة إنما هى بين الخبرين ، ومعارضة العمل تابعة . يرشدك الى هذا قوله (فان فرض أن هذا الخ) فقد عقد المعارضة بين نفس الخبرين حتى اقتضى ذلك التخيير فى العمل بأيهما

(٣) أى لضعفه بازاء ما كثر العمل على وفقه

(٤) أى لأنهما دليلان متعارضان ولا مرجح . فالحكم إما الوقف وإما التخيير على الخلاف بينهم فى ذلك

الجملة [١] ، فصار المكلف كالمخير فيهما ، لـكنه فى الحقيقة ليس كذلك ، بل المندوب أولى أن يعمل به من المباح فى الجملة . فكذلك مانحن فيه . و إلى هذا [٢] فقد ذكر أهل الأصول أن قضايا الأعيان لاتكون بمجردها حجة ، مالم يعضدها دليل آخر ؛ لاحتمالها فى أنفسها و إمكان [٣] أن لاتكون مخالفة لما عليه العمل المستمر . ومن ذلك فى كتاب [٤] الأحكام وما بعده . فإذا كان كذلك ترجح العمل على خلاف ذلك القليل . ولهذا القسم أمثلة كثيرة . ولـكنها على ضربين:

« أحدها » أن يتبين فيه للعمل القليل وجه يصلح أن يكون سببا للقلة ، حتى إذا عدم السبب عدم المسبب . وله مواضع ؛ كوقوعه بيانا لحدود حدّت ، أو أوقات عينت ، أو نحو ذلك

كما جاء فى حديث [٥] إمامة جبريل بالنبى صلى الله عليه وسلم يومين ؛ و بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن وقت الصلاة ، فقال : « صلِّ مَعنا هذين اليومَين [٦] » فصلاته فى اليوم [٧] فى أواخر الأوقات وقع موقع البيان لآخر وقت الاختيارى الذى لايتعدى . ثم لم يزل مثابراً على أوائل الأوقات إلا عند عارض ، كالإبراد فى شدة الحر ، والجمع بين الصلاتين فى السفر ، وأشباه ذلك .

---

(١) وإن كان فى ترك المندوب كليا حرج ، كما سبق أن المندوب بالجزء يكون واجبا بالكل

(٢) يعنى ويضاف الى ما ذكرناه من أدلة الاخذ بما عليه العمل فى الأعم الاكثر أن قضايا الاعيان الخ . ولا يخفى أن العمل اذا كان قليلا عد من قضايا الاعيان التى لايحتج بها ، وهذا يوهن الاخذ بما كان العمل عليه قليلا

(٣) عطف تفسير لقوله (احتمالها فى أنفسها)

(٤) كما تقدم فى ترك بعض الصحابة ومن بعدهم لبعض المباحات ، حتى كان يظن بهم أنهم لا يرونها مباحة

(٥) أخرجه أبو داود والترمذى عن ابن عباس والنسائى عن جابر (تيسير)

(٦) أخرجه مسلم والترمذى والنسائى

(٧) لعل فيه سقط كلمة (الثانى) كما يدل عليه الحديث فى باب مواقيت الصلاة

وكذلك قوله : « منْ أدركَ ركعةً من الصبح قبل أنْ تَطلُع الشمسُ فقد أدرك الصبح » الخ [١] بيان لأوقات الأعذار لا مطلقاً ، فلذلك لم يقع العمل عليه فى حال الاختيار . ومن أجل ذلك يفهم أن قوله عليه الصلاة والسلام « أسفروا بالفجر » [٢] مرجوح بالنسبة إلى العمل [٣] على وفقه . وإن لم يصح فالأمر أوضح . وبه أيضاً يفهم [٤] وجه إنكار أبى مسعود الأنصارى على المغيرة بن شعبة تأخير الصلاة إلى آخر وقتها ، وإنكار عروة بن الزبير على عمر بن عبدالعزيز كذلك ، واحتجاج عروة بحديث عائشة « أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يُصلّى العصرَ والشمسُ فى حُجرتها قبل أن تَظهر [٥] » ولفظ « كان » فعل يقتضى الكثرة [٦] بحسب العرف ، فكأنه احتج عليه فى مخالفة ما داوم عليه النبى صلى الله عليه وسلم كما احتج أيضاً أبو مسعود على المغيرة بأن جبريل نزل فصلى إلى أن قال : « بهذا أُمرت » . وكذلك قول عمر بن الخطاب للداخل للمسجد يوم الجمعة وهو على المنبر : « أيّةُ ساعةٍ هذه ؟ [٧] » وأشباهُه .

---

(١) رواه فى التيسير بلفظ (من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر) وقال أخرجه الستة بهذا اللفظ

(٢) (أسفروا بالفجر ، فانه أعظم للاجر) أخرجه أصحاب السنن (تيسير)

(٣) أى لقلة العمل على الاسفار . والمرجوحية أخذ بها مالك. وقوله (وان لم يصح فالامر أوضح) الاوضحية بالنسبة لمساعدة مالك فقط ، وإلا فهو خروج عن الموضوع لأن الكلام فى دليلين صحيحين ترجح أحدهما بأن العمل به أكثر

(٤) وان لم يذكر أبو مسعود هذا الوجه فى احتجاجه ، بل ذكر قوله (بهذا أمرت) كما يجىء بعد

(٥) رواه مالك والجماعة كلهم إلا الترمذى مع اختلاف يسير . وهذا لفظ الموطأ ومسلم وأبى داود . ولفظ البخارى (والشمس لم تخرج من حجرتها) والمعنى قبل أن تزول الشمس عن وسط الدار

(٦) ولذلك أفرد بعض المصنفين فى الحديث بابا لكان ، وسموه باب الشمائل وقال أهل الأصول ان لفظ (كان يفعل) تفيد عرفا ذلك

(٧) أى أن العمل على غير هذا ، فقد كانوا يبكرون للجمعة

وكما جاء فى قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رمضان فى المسجد ثم ترك ذلك مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم ، ولم يعد الى ذلك هو ولا أبو بكر ، حتى جاءت خلافة عمر بن الخطاب فعمل بذلك لزوال علة الايجاب ، ثم نبَّه على أن القيام فى آخر الليل أفضل من ذلك . فلأجل ذلك كان كبار السلف من الصحابة والتابعين ينصرفون بعد صلاة العشاء إلى بيوتهم ولا يقومون مع الإمام ، واستحبه مالك لمن قدر عليه

وإلى هذا الأصل [(١)] ردت عائشه ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم الإدامة على صلاة الضُّحى ، فعملت بها لزوال العلة بموته ، فقالت : « ما رأيت [(٢)] رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى الضحى قط وإنى لأستحبها . وفى رواية : وإنى لأسبِّحها وإن كان رسولُ الله صلى الله عليه وسلم لَيَدَعُ العملَ وهو يُحبّ أن يَعملَه ، خشيةَ أن يَعملَ به الناسُ فيُفرضَ عليهم [(٣)] » . وكانت تصلى الضحى ثمانى ركعات ، ثم تقول : لو نُشِرَ لى أبواى ما تركتها [(٤)] . فإذا بنينا على مافهمَتْ من ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم للمداومة على الضحى فلا حرج على مَن فعلها [(٥)].

ونظير ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الوصال ،

---

(١) الأصل الخاص ، وهو ترك العمل خشية أن يفرض لا الأصل الذى فيه الكلام ، وهو ترجيح الدليل باستدامة أو أكثرية العمل به

(٢) لا ينافى ما جاء عنها فى أحاديث أخرى أنه صلى الله عليه وسلم كان يصليها أربعا ، لأن وقت صلاة الضحى ليس من الأوقات التى يكون فيها عادة بين نسائه وقد ثبت لها فعله صلى الله عليه وسلم للضحى وإن لم تره فلذلك كانت تصليها.ولو كان داوم عليها لاتفق لها رؤيته يصليها ، فلذلك حكمت بأنه ما كان يداوم عليها

(٣) رواه مسلم — ورواه أيضا البخارى مع بعض اختلاف . وصدر الحديث ذكره فى التيسير عن الستة إلا الترمذى

(٤) أى ما كان فرحها بهما عند خروجهما من القبر بمله لها عن صلاة الضحى.. وذلك دليل على تأكدها فى رأيها

(٥) أى المداومة

وفهم الصحابة من ذلك — عائشةُ وغيرها — أن النهى للرفق ، فواصلوا ، ولم يواصلوا كلهم ، وإنما واصل منهم جماعة كان لهم قوة على الوصال ، ولم يتخوفوا عاقبته من الضعف عن القيام بالواجبات .

وأمثلة هذا الضرب كثيرة . وحكمه الذى ينبغى فيه الموافقة للعمل الغالب كائنا ما كان ، وترك القليل أو تقليله حسبما فعلوه . أما فيما كان [١] تعريفا بحد وما أشبهه فقد استمر العمل الأول [٢] على ماهو الأولى ، فكذلك يكون بالنسبة إلى ماجاء بعدُ موافقتُه لهم على ذلك . وأما غيره فكذلك أيضا . ويظهر لك بالنظر فى الأمثلة المذكورة

فقيام رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رمضان فى المسجد ثم تركه بإطلاق مخافة التشريع يوجد مثله بعد موته ، وذلك بالنسبة إلى الأئمة والعلماء والفضلاء المقتدى بهم ؛ فإن هؤلاء منتصبون لأن يقتدى بهم فيما يفعلون — وفى باب البيان من هذا الكتاب لهذا بيان — فيوشك أن يعتقد الجاهل بالفعل إذا رأى العالم مداوماً عليه أنه واجب ، وسد الذرائع مطلوب مشروع ، وهو أصل من الأصول القطعية فى الشرع ، وفى هذا الكتاب له ذِكر ، اللهم إلا أن يعمل به

(١) وهو النوع الأول من هذا الضرب المذكور فى كلامه آنفا

(٢) أى فى عهده صلى الله عليه وسلم . وقوله (فكذلك يكون الخ) أى يكون الشأن فيما جاء من الصحابة والسلف موافقتهم فيه له صلى الله عليه وسلم ، أى الحكم فيه للعمل الغالب قطعا بدون توهم . فقوله (بعد) بالضم . وقوله (موافقته) فاعل ولعل فيه تحريف كلمة موافقتهم له بموافقته لهم كما هو الأنسب . أى وأما إذا حصل اختلاف بعد لترخيص منهم بسبب اقتضاه فسيأتى أنه وإن كان طريقا يصح سلوكه، إلا أن الأصل هو الأولى. وهذا معنى قوله (وأما غيره الخ) أى فغير ماوافقوا عليه ربما يفهم فيه أن الحكم ليس للعمل الغالب الذى كان فى عهده صلى الله عليه وسلم ، ولكن الواقع أن الأمر فيه مثل ما وافقوا عليه ، كما يتبين ذلك من إرجاع الأمثلة التى حصلت فيها المخالفة الى أن الأولى فيها أيضا ما كان العمل جاريا فيه على عهده صلى الله عليه وسلم ، وغيره يعتبر مرجوحا ، مع كونه صح فى ذاته لسبب اقتضاه

الصحابة كما فى قيام رمضان فلا بأس ، وسنتهم ماضية ، وقد حفظ الله فيها هذا المحظور الذى هو ظن الوجوب ، مع أنهم لم يجتمعوا على إعماله والمداومة عليه الا وهم يرون أن القيام فى البيوت أفضل ، ويتحرونه أيضا ، فكان على قولهم وعملهم القيامُ فى البيوت أولى [1] . ولذلك جعل بعض الفقهاء القيام فى المساجد أولى لمن لم يستظهر القرآن ، أو لمن لا يقوى الا بالتأسى ، فكانت أولويته لعذر كالرخصة ، ومنهم من يطلق القول بأن البيوت أولى . فعلى كل تقدير ماداوم عليه النبى صلى الله عليه وسلم هو المقدم ، وما رآه السلف الصالح فسنة أيضاً . ولذلك يقول بعضهم : لاينبغى تعطيل المساجد عنها جملة ؛ لأنها مخالفة لما استمر عليه العمل فى الصحابة.

وأما [2] صلاة الضحى فشهادة عائشة بأنها لم تر رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليها قط دليل على قلة عمله بها ، ثم الصحابة لم ينقل عنهم عموم العمل بها ، وانما داوم من داوم عليها منهم بمكان لا يتأسى بهم فيه كالبيوت ، عملا [3] بقاعدة الدوام على الأعمال ولأن عائشة فهمت أنه لولا خوف الايجاب لداوم عليها . وهذا أيضا موجود فى عمل المقتدى بهم ، الا أن ضميمة إخفائها يصد عن الاقتداء . ومن هنا لم تشرع الجماعة فى النوافل بإطلاق ، بل فى بعض مؤكداتها ؛ كالعيدين ، والخسوف ، ونحوها . وماسوى ذلك فقد بين عليه الصلاة والسلام أن النوافل فى البيوت أفضل ، حتى جعلها فى ظاهر لفظ الحديث [4] أفضل

---

(١) أى فهم وان أقاموها فى المسجد بامام واحد على خلاف ما كان فى عهده صلى الله عليه وسلم لهذا العذر ولارتفاع المانع الذى هو خوف الافتراض . إلا أن عملهم وقولهم جار على أن الأفضل الموافقة للعمل الغالب فى عهده

(٢) مقابل لقوله (فقيام رمضان) فالمثالان وكذا مثال الوصال بيان لقوله (وأما غيره فكذلك أيضا) على ماسبق شرحه .

(٣) أى فهم لم يبتدعوا ، بل عملوا بقاعدة شرعية لا يعارضها ماخشيه صلى الله عليه وسلم من الايجاب ، ولا ظن الوجوب بفعلهم لأنهم كانوا يخفونها كما قال المؤلف (إلا أن ضميمة اخفائها الخ)

(٤) ساق مسلم حديثا طويلا ذكر فيه قوله صلى الله عليه وسلم (فعليكم بالصلاة فى بيوتكم، فان خير صلاة المرء فى بيته إلا الصلاة المكتوبة) وروى فى الجامع الصغير ...

من صلاتها فى مسجده الذى هو أفضل البقاع التى يصلى فيها . فلذلك صلى عليه الصلاة والسلام فى بيت مليكة ركعتين فى جماعة[١] ، وصلى بابن عباس فى بيت خالته ميمونة بالليل جماعة[٢] ، ولم يظهر ذلك فى الناس ، ولا أمرهم به ، ولا شهره فيهم ، ولا أكثر من ذلك ، بل كان عمله فى النوافل على حال الانفراد ، فدلت هذه القرائن كلها — مع ما انضاف اليها من أن ذلك أيضاً لم يشتهر[٣] فى السلف الصالح ولا واظبوا على العمل به دائما ولا كثيراً — أنه مرجوح ، وأن ما كانوا عليه فى الأعم الأغلب هو الأولى والأحرى . واذا نظرنا إلى أصل الذريعة اشتد الأمر فى هذه القضايا ، فكان العمل على ما داوم عليه الأولون أولى ، وهو الذى أخذ به مالك فيما روى عنه أنه يجيز الجماعة فى النافلة فى الرجلين والثلاثة ونحو ذلك ، وحيث لا يكون مظنةَ اشتهار ، وما سوى ذلك فهو يكرهه

وأما مسألة الوصال[٤] فان الأحق والأولى ما كان عليه عامتهم ، ولم يواصل خاصتهم حتى كانوا فى صيامهم كالعامة فى تركهم له ، لِما رزقهم الله من القوة ، التى هى انموذج من قوله عليه الصلاة والسلام : « إنى أبيتُ عند ربِّي يُطْعِمنى

(أفضل الصلاة صلاة المرء فى بيته إلا المكتوبة) عن النسائى والطبرانى . قال المناوى فى شرحه للجامع الصغير : قضية صنيع المؤلف أن هذا مما لم يتعرض الشيخان ولا أحدهما لتخريجه ، وإلا لما ساغ له العدول عنه لغيره على القانون الصناعى وهو ذهول فاحش فقد خرجاه معا باللفظ المذكور اه

(١) رواه البخارى

(٢) ساق مسلم فى هذا عدة أحاديث

(٣) فيكون ما يتعلق بصلاة النافلة جماعة مما حصلت فيه الموافقة لفعله تماما ، بحيث لم يوجد ما يقتضى رخصة لمخالفة البعض مثلا ، ولا يكون هذا من أمثلة قوله (وأما غيره)

(٤) الوصال صوم اليومين أو أكثر دون فصل بينهما بفطر فى الليل والسرد أن يتابع صوم الأيام مع الفطر بالليل ومنه يفهم أن قوله مع أن بعض من كان يسرد الخ كلام فيما يشبه الوصال من جهة أن كلا غير ما هو الأولى فى نظر الشارع

و يَسْقِينِى[١] » مع أن بعض[٢] من كان يسرد الصيام قال بعد ما ضعف : ياليتنى قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأيضاً فان طلب المداومة على الأعمال الصالحة يطلب المكلف بالرفق والقصد ، خوف الانقطاع — وقد مر لهذا المعنى تقرير فى كتاب[٣] الأحكام — فكان الأحرى الحمل على التوسط ، وليس إلا ما كان عليه العامة وما واظبوا عليه . وعلى هذا فاحمل نظائر هذا الضرب

« والضرب الثانى » ما كان على خلاف ذلك ولكنه يأتى على وجوه :

منها أن يكون محتملا فى[٤] نفسه فيختلفوا فيه بحسب ما يقوى عند المجتهد فيه أو يختلف فى أصله[٥] . والذى هو أبرأ للعهدة وأبلغ فى الاحتياط تركه والعمل على وفق الأعم الأغلب .

كقيام الرجل للرجل اكراماً له وتعظيما ، فان العمل المتصل تركه ، فقد كانوا لا يقومون لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذا أقبل عليهم . وكان يجلس حيث ينتهى به المجلس ، ولم ينقل عن الصحابة عمل مستمر ، ولو كان لنقل ، حتى روى عن عمر بن عبد العزيز أنه لما استخلف قاموا له فى المجلس . فقال : ان تقوموا نَقم ، وان تقعدوا نقعد . وانما يقوم الناس لرب العالمين . فقيامه صلى الله عليه وسلم لجعفر ابن عمه وقوله : « قومُوا لِسَيِّدِكم[٦] » ان حملناه على ظاهره فالأولى خلافه لما تقدم ، وأن نظرنا فيه وجدناه محتملا أن يكون القيام على وجه الاحترام والتعظيم[٧]

(١) تقدم (ج ٢ — ص ١٣٨)

(٢) هو عبد الله بن عمرو

(٣) فى باب الرخصة وأن مقصد الشارع بها الرفق بالمكلف

(٤) أى يكون وقوعه متفقا عليه ، ولكنه يكون محتملا للمعنى المستدل عليه ولغيره ، كما فى القيام للقادم

(٥) أى يكون ثبوته محل خلاف ، كما فى تقبيل اليد ، وسجود الشكر

(٦) سعد بن معاذ والحديث متفق عليه فى قصة بنى قريظة

(٧) وهذا هو الذى كانوا يتحاشونه ويرونه موجبا لكراهيته ، كما أشار إليه بقوله (وإنما يقوم الناس لرب العالمين)

أو على وجه آخر من المبادرة الى اللقاء لشوق يجده القائم للمقوم له ، أو ليفسح له في المجلس حتى يجد موضعا للقعود ، أو للإعانة على معنى من المعانى ، أو لغير ذلك مما يحتمل . واذا احتمل الموضع طلبنا بالوقوف مع العمل المستمر ؛ لإمكان أن يكون هذا العمل القليل غير[1] معارض له . فنحن فى اتباع العمل المستمر على بينة وبراءة ذمة باتفاق ، وان رجعنا الى هـذا المحتمل لم نجد فيه مع المعارض الأقوى وجهاً للتمسك ، الا من باب التمسك بمجرد الظاهر ، وذلك لا يقوى[2] قوة معارضه

ومثل ذلك قصة مالك مع سفيان فى المعانقة ، فان مالكا قال له : كان ذلك خاصاً بجعفر . فقال سفيان : ما يخصه يخصنا وما يعمه يعمنا إذا كنا صالحين . فيمكن أن يكون مالك عمل فى المعانقة بناء على هذا الأصل . فجعل معانقة النبى عليه الصلاة والسلام أمراً خاصا ، أى ليس عليه العمل ، فالذى ينبغى وقفه على ما جرى فيه

وكذلك تقبيل اليد ان فرضنا أو سلمنا صحة ما روى فيه . فانه لم يقع تقبيل يد رسول الله صلى الله عليه وسلم الا نادراً ، ثم لم يستمر فيه عمل الا الترك من الصحابة والتابعين ، فدل على مرجوحيته

ومن ذلك سجود الشكر ان فرضنا ثبوته عن النبى صلى الله عليه وسلم ، فانه لم يداوم عليه مع كثرة البشائر التى توالت عليه ، والنعم التى أفرغت عليه افراغاً ، فلم ينقل عنه مواظبة على ذلك ، ولا جاء عن عامة الصحابة منه شيء الا فى الندرة مثل كعب بن مالك اذ نزلت توبته . فكان العمل على وفقه تركا للعمل على وفق العامة منهم

---

(١) كما سبق أن قضايا الأعيان لاتقوم حجة الا اذا عضدها دليل آخر لاحتمال ألا تكون مخالفة الخ

(٢) أى لأنه مع كونه قليلا محتمل لغير المعنى المستدل عليه ، فى مقابلة الكثير الذى لااحتمال فيه

ومن هذا المكان يتطلع الى قصد مالك رحمه الله فى جعله العمل [1] مقدماً على الأحاديث ؛ اذ كان انما يراعى كل المراعاة العمل المستمر والأكثر، ويترك ما سوى ذلك وان جاء فيه أحاديث . وكان ممن أدرك التابعين وراقب أعمالهم ، وكان العمل المستمر فيهم مأخوذاً عن العمل المستمر فى الصحابة ، ولم يكن مستمراً فيهم الا وهو مستمر فى عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم أو فى قوة المستمر . وقد قيل لمالك ان قوما يقولون : ان التشهد فرض . فقال : أمَا كان أحد يعرف التشهد ؟ فأشار الى الانكار عليه بأن مذهبهم كالمبتدع الذى جاء بخلاف ما عليه من تقدم . وسأله أبو يوسف عن الأذان . فقال مالك : وما حاجتك الى ذلك ؟ فعجبا من فقيه يسأل عن الأذان . ثم قال له مالك : وكيف الأذان عندكم ؟ فذكر مذهبهم فيه . فقال : من أين لكم هذا ؟ فذكر له أن بلالاً لما قدم الشام سألوه أن يؤذن لهم فأذن لهم كما ذكر عنهم . فقال له مالك : ما أدرى ما أذان يوم ؟ وما صلاة يوم ؟ هذا مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولدُه من بعده يؤذنون فى حياته وعند قبره ، وبحضرة الخلفاء الراشدين بعده . فأشار مالك الى أن ما جرى عليه العمل وثبت مستمراً أثبت فى الاتباع وأولى أن يرجع اليه

وقد بين فى العتبية أصلا لهذا المعنى عظيما يجل موقعه عند من نظر الى مغزاه وذلك أنه سئل عن الرجل يأتى اليه الأمر يحبه فيسجد لله شكرا ، فقال : لا يفعلْ . ليس مما مضى من أمر الناس . قيل له : إن أبا بكر الصديق — فيما يذكرون — سجد يوم اليمامة شكراً ، أفسمعت ذلك ؟ قال : « ما سمعت ذلك ، وأرى أن كذبوا على أبى بكر ، وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشىء فيقول هذا شىء لم نسمع له خلافا » . ثم قال : « قد فتح على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى

---

(١) المستند الى الدليل الشرعى ، لا مجرد العمل . فالعمل المستمر عنده يرجح الدليل على سائر الأدلة التى لم يصاحبها العمل المستمر ، هكذا ينبغى أن يفهم . كما ذكره الأصوليون . قالوا يرجح الخبر على معارضه بعمل أكثر السلف وعمل أهل المدينة وسيأتى عن مالك أنه قال : أحب الأحاديث إلى ما اجتمع الناس عليه

المسلمين بعده ، أفسمعت أن أحداً منهم سجد ؟ إذا جاءك مثل هذا مما كان فى الناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء فعليك بذلك ، فانه لو كان لذكر ، لأنه من أمر الناس الذى قد كان فيهم ، فهل سمعت أن أحداً منهم سجد ؟ فهذا إجماع . إذا جاءك الأمر لا تعرفه فدعه » هذا ما قال . وهو واضح فى أن العمل العام هو المعتمد ، على أى وجه كان ، وفى أى محل وقع . ولايلتفت الى قلائل ما نقل ، ولا نوادر الأفعال إذا عارضها الأمر العام والكثير

« ومنها » أن يكون هذا القليل خاصا بزمانه أو بصاحبه الذى عمل به ، أو خاصا بحال من الأحوال ، فلا يكون فيه حجة على العمل به فى غير ما تقيد به ، كما قالوا فى مسحه عليه الصلاة والسلام على ناصيته وعلى العمامة فى الوضوء انه كان به مرض ، وكذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن ادّخار لحوم الأضاحى بعد ثلاث ، بناء على أن إذنه بعد ذلك لم يكن نسخا . وهو قوله : « إنما نهيتكم لأجلِ الدّافّة[1] »

« ومنها » أن يكون مما فعل فلتة[2] ، فسكت عنه النبى صلى الله عليه وسلم مع علمه به ، ثم بعد ذلك لا يفعله ذلك الصحابى ولاغيره ، ولا يشرعه النبى صلى الله عليه وسلم ، ولا يأذن فيه ابتداء لأحد ، فلا يجب أن يكون تقريره عليه إذنا له ولغيره ، كما فى قصة الرجل[3] الذى بعثه النبى عليه الصلاة والسلام فى أمر فعمل

(١) نهى صلى الله عليه وسلم عن ادخار لحوم الأضاحى بعد ثلاث . فلما كان بعد ذلك قالوا : لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم ويحملون منها الودك ويتخذون منها الأسقية . فقال : وماذاك ؟ قالوا نهيت عن لحوم الضحايا بعد ثلاث . فقال عليه الصلاة والسلام (انما نهيتكم لأجل الدافة التى دفت عليكم . فكلوا وتصدقوا وادخروا) رواه أبو داود ورواه مسلم بتأخير لفظ تصدقوا عن ادخروا

(٢) بدون سبق تشريع فيه

(٣) هو أبو لبابة الأنصارى فى قصة بنى قريظة ، لما استشاروه أن ينزلوا على حكمه صلى الله عليه وسلم ، فقال لهم : نعم ، وأشار بيده إلى حلقه ، يعنى الذبح . انظر بقية القصة بطولها فى المواهب عن ابن اسحاق وابن هشام ، وابن وهب عن مالك . والروايات تختلف عندهم ، ولكنهم اتفقوا على أنه ربط نفسه . وجملة (أما انه لو جاءنى لاستغفرت له) انفرد بها ابن اسحاق

فيه ، ثم رأى أن قد خان الله ورسوله فربط نفسه بسارية من سوارى المسجد ، وحلف أن لا يحُلَّهُ الا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال عليه الصلاة والسلام : «أما إنّه لو جاءنى لاستغفرتُ له »وتركه كذلك حتى حكم الله فيه(١). فهذا وأمثاله لا يقتضى أصل المشروعية ابتداء ولا دواماً ، أما الابتداء فلم يكن فعله ذلك بإذن رسول صلى الله عليه وسلم ، وأما دواماً فإنه إنما تركه حتى يحكم الله فيه . وهذا خاص بزمانه ؛ إذ لا وصول الى ذلك الا بالوحى ، وقد انقطع بعده فلا يصح الابقاء على ذلك لغيره حتى ينظر الحكم فيه . وأيضاً فإنه لم يؤثر عن ذلك الرجل ولا عن غيره أنه فعل مثل فعله ، لا فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا فيما بعده . فإذاً العمل بمثله أشد غررا ؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له ، ولو كان قبله تشريع لكان استمرار العمل بخلافه كافياً فى مرجوحيته

« ومنها » أن يكون العمل القليل رأيا لبعض الصحابة لم يتابَع عليه ، إذ كان فى زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يعلم به فيجيزَه أو يمنَعه ، لأنه من الأمور التعبدية البعيدة عن الاجتهاد ؛ كما روى عن أبى طلحة الأنصارى أنه أكل برَداً وهو صائم فى رمضان ، فقيل له : أتأكل البردَ وأنت صائم ؟ فقال : إنما هو برَدٌ نزل من السماء نطهر به بطوننا ، وإنه ليس بطعام ولا شراب . قال الطحاوى : واعل ذلك من فعله لم يقف النبى عليه الصلاة والسلام عليه فيعلِّمه الواجب عليه فيه ؛ قال : وقد كان مثل هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ير ذلك عمر شيئاً ؛ إذ لم يخبر أن النبى صلى الله عليه وسلم وقف عليه فلم ينكره ، فكذلك ما روى عن أبى طلحة ؛ قال : والذى كان من ذلك ما روى عن رفاعة بن رافع ، قال : كنت عن يمين عمر بن الخطاب ، إذ جاءه رجل فقال : زيد بن ثابت يفتى الناس فى الغسل من الجنابة برأيه . فقال اعجل به علىّ . فجاء زيد ، فقال عمر : قد بلغ من أمرك أن تُفتىَ الناس بالغسل من الجنابة فى مسجد النبى عليه الصلاة والسلام برأيك ؟

(١) بقبول توبته ، وقد أبره صلى الله عليه وسلم فى يمينه ، فأطلقه بيده الكريمة.

فقال زيد : والله يا أمير المؤمنين ما افتيت برأيي ، ولكني سمعت من أعمامي شيئاً فقلت به فقال : من أيّ أعمامك ؟ فقال: مِن أبيّ بن كعب ، وأبي أيوب ، ورفاعة ابن رافع . فالتفت الى عمر فقال : ما يقول هذا الفتى ؟ فقالت : إنا كنا نفعله[1] على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا نغتسل . قال : أفسألتم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ؟ فقلت : لا . ثم قال في آخر الحديث : لئن أُخبرتُ بأحد يفعله ثم لا يغتسل لأنهكته عقوبةً . فهذا أيضاً من ذلك القبيل[2] . والشاهد له أنه لم يعمل به ولا استمر من عمل الناس على حال ، فكفى بمثله حجة على الترك

« ومنها » أن يكون عمل به قليلا ثم نسخ ، فترك العمل به جملة ، فلا يكون حجة باطلاق ، فكان من الواجب في مثله الوقوف مع الأمر العام

ومثاله حديث الصيام عن الميت ، فإنه لم ينقل استمرار عمل به ولا كثرة ؛ فإن غالب الرواية فيه دائرة على عائشة وابن عباس ، وهما أول من خالفاه . فروى عن عائشة أنها سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم فقالت : أطعموا عنها . وعن ابن عباس أنه قال : لا يصوم أحد عن أحد . قال مالك : ولم أسمع أن أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا من التابعين بالمدينة أمروا أحداً أن يصوم عن أحد ، ولا يصلي أحد عن أحد ، وإنما يفعل ذلك كل أحد عن نفسه . فهذا إخبار بترك العمل دائماً في معظم الصحابة ومن يليهم . وهو الذي عول عليه في المسألة كما أنه عول عليه في جملة عمله

وقد سئل عن سجود القرآن الذي في المفصل ، وقيل له : أتسجد أنت فيه ،

---

(١) أي الجماع بغير إنزال

(٢) المعروف فيه أنه مما عمل به قليلا ثم نسخ أو تخصص حديثه الذي هو قوله عليه السلام (إنما الماء من الماء) بالحلم ، وقد ورد في الحديث : لعلنا أعجلناك؟! فقال نعم يارسول الله قال (فاذا أعجلت أو أقحطت فلا غسل عليك) وهذا لفظ البخاري ومسلم. والاقحاط عدم الانزال ، وعن أبي بن كعب : إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الاسلام ثم نهى عنها ، أخرجه أبو داود والترمذي والدارمي

فقال : لا . وقيل له إنما ذكرنا هذا لك لحديث عمر بن عبد العزيز . فقال : أحب الأحاديث الىّ ما اجتمع الناس عليه ، وهذا مما لم يجتمع الناس عليه ، وإنما هو حديث من حديث الناس. وأعظم من ذلك القرآن ، يقول الله :(مِنهُ آياتٌ محكماتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتاب) فالقرآن أعظم خطراً ، وفيه الناسخ والمنسوخ[1] ، فكيف بالأحاديث ؟ وهذا مما لم يجتمع عليه . وهذا ظاهر فى أن العمل بأحد المتعارضين دليل على أنه الناسخ للآخر ، إذ كانوا إنما يأخذون بالأحدث فالأحدث[2] من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم . وروى عن ابن شهاب أنه قال : أعيا الفقهاء وأعجزهم أن يعرِفوا حديثَ رسول الله صلى الله عليه وسلم ناسخَه ومنسوخَه .وهذا صحيح . ولما أخذ مالك بما عليه الناس وطرح ما سواه انضبط له الناسخ من المنسوخ على يسر ، والحمد لله . وثَمّ أقسامٌ أخر يستدل على الحكم فيها بما تقدم ذكره .

وبسبب ذلك ينبغى للعامل أن يتحرى العمل على وفق الأولين ، فلا يسامح نفسه فى العمل بالقليل ، إلا قليلا وعند الحاجة ومس الضرورة ، إن اقتضى[3] معنى التخيير ولم يَخَف[4] نسخ العمل ، أو عدم صحة فى الدليل ، أو احتمالا لا ينهض به الدليل أن يكون حجة ، أو ما أشبه ذلك .أما لو عمل بالقليل دائما لازمه أمور :«أحدها» المخالفة للأولين فى تركهم الدوام عليها ، وفى مخالفة السلف الأولين ما فيها «والثانى»[5]

---

(١) هذا بناء على تفسير المحكم بالناسخ والمتشابه بالمنسوخ ، أما على ما هو مشهور من أن المحكمات الواضحات فلا يأتى استشهاد الامام بالآية

(٢) أصله من كلام ابن عباس رضى الله عنه . ولفظه (كنا نأخذ بالأحدث الخ)

(٣) الضمير للقليل فى قوله (العمل بالقليل) أى بأن كان الدليل الذى أخذ به يصلح معارضا لما عمل به الأكثر ، ولا يكون ذلك إلا حيث يحتج به وإن ترجح الآخر بكثرة العمل به

(٤) الضمير للعامل ، فهو مبنى للفاعل ، وقوله (أو احتمالا) معطوف على المفعول

(٥) لازم لما قبله ، أى خالفهم فعلا وتركا ، وهما متلازمان فى مثله

استلزام ترك ماداوموا عليه ، إذ الفرض أنهم داوموا على خلاف هذه الآثار ، فإدامة العمل على موافقة مالم يداوموا عليه مخالفة لما داوموا عليه

« والثالث » (١) أن ذلك ذريعة إلى اندراس أعلام ما داوموا عليه واشتهار ما خالفه ؛ إذ الاقتداء بالأفعال أبلغ من الاقتـداء بالأقوال ، فاذا وقع ذلك ممن يقتدى به كان أشد

الحذر الحذر من مخالفة الاولين ! فلو كان ثم فضلٌ مالكان الأولون أحق به . والله المستعان.

(والقسم الثالث) أن لايثبت عن الاولين أنهم عملوا به على حال فهو أشد مما قبله ؛ والأدلة المتقدمة جارية هنا بالأولى . وما توهمه المتأخرون من أنه دليل على مازعموا ليس بدليل عليه ألبتة ؛ إذ لو كان دليلا عليه لم يعزب عن فهم الصحابة والتابعين ثم يفهمه هؤلاء ، فعمل الأولين كيف كان مصادم لمقتضى هذا المفهوم ومعارض له ، ولو كان تركَ العمل . فما عمل به المتأخرون من هذا القسم مخالف لإجماع الأولين ، وكل من خالف الإجماع فهو مخطىء ، وأمة محمد صلى الله عليه وسلم لاتجتمع على ضلالة ؛ فما كانوا عليه من فعل أو ترك فهو السنة والأمر المعتبر، وهو الهدى ، وليس ثَم الاصواب أو خطأ ، فكل من خالف السلف الأولين فهو على خطأ . وهذا كاف . والحديث الضعيف الذى لا يعمل العلماء بمثـله جار هذا المجرى

ومن هنا لك لم يسمع أهل السنة دعوى الرافضة أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على عليٍّ أنه الخليفة بعده ، لأن عمل كافة الصحابة على خلافه دليل على بطلانه أو عدم اعتباره ، لأن الصحابة لا تجتمع على خطأ . وكثيراً ما تجد أهل البدع والضلالة يستدلون بالـكتاب والسنة ، يحمّلونهما مذاهبهم ، ويغبّرون بمشتبهاتهما فى وجوه العامة ، ويظنون أنهم على شىء

---

(١) الأول والثانى عامان ، وهذا الثالث خاص بما إذا كان من مقتدى به

ولذلك أمثلة كثيرة : كالاستدلالات الباطنية على سوء مذاهبهم بما هو شهير فى النقل عنهم ، وسيأتى منه أشياء فى دليل الكتاب ان شاء الله ، واستدلال التناسخية على صحة ما زعموا بقوله تعالى : (فى أىِّ صُورةٍ ما شاء رَكَّبَكَ) . وكثير من فرق الاعتقادات تعلق بظواهر من الكتاب والسنة فى تصحيح ماذهبوا اليه ، مما لم يجر له ذِكرٌ ولا وقع ببال أحد من السلف الأولين ، وحاش لله من ذلك . ومنه أيضاً استدلال من أجاز قراءة القرآن بالإدارة [1] ، وذِكرَ الله برفع الأصوات وبهيئة الاجتماع ، بقوله عليه الصلاة والسلام : « ما اجتمع قومٌ يتلُون كتابَ اللهِ ويتدارَسُونَه فيما بينهم » الحديث [2] ، والحديث الآخر : « ما اجتمعَ قومٌ يذكرونَ اللهَ » [3] الخ ، وبسائر ما جاء فى فضل مجالس الذكر

وكذلك استدلال من استدل على جواز دعاء المؤذِّنين بالليل بقوله تعالى : (ولا تَطْرُدِ الذين يَدْعونَ ربَّهم بالغَداةِ والعشىّ) الآية ! وقوله : (اُدْعُوا ربَّكم تضرُّعاً وخُفْيةً) وبجهر قوّام الليل بالقرآن ، واستدلالهم على الرقص فى المساجد وغيرها بحديث لعب الحبشة فى المسجد بالدرق والحراب ، وقوله عليه

---

(١) فى سماع ابن القاسم عن مالك فى القوم يجتمعون فيقرءون فى السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الاسكندرية ، فكره ذلك وأنكر أن يكون من عمل الناس ، قال فى الاعتصام بعد ذكر ما تقدم : وذلك يدل على أن قراءة الادارة مكروهة عنده وقال قبل ذلك بصفحات : ومن أمثلة ذلك قراءة القرآن بالادارة على صوت واحد فان هذه الهيئة زائدة على مشروعية القراءة

(٢) ذكره فى الجامع الصغير وفى التيسير بلفظ (ما اجتمع قوم فى بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله الخ) عن أبى داود

(٣) رواه فى التيسير بلفظ (لا يقعد قوم يذكرون الله الخ) عن مسلم والترمذى ورواه فى الترغيب والترهيب بهذا اللفظ أيضا عن مسلم والترمذى وابن ماجه أقول : هذا لفظ مسلم ورواية الترمذى (مامن قوم يذكرون الله الخ) ورواية ابن ماجه (ما جلس قوم مجلسا الخ) أما لفظ المؤلف (ما اجتمع قوم) فلم يوجد بعينه فى هذه الكتب

الصلاة والسلام لهم : « دُونكم يا بَنى أرفِدَة[1] »

واستدلال كل من اخترع بدعة أواستحسن محدثة لم تكن فى السلف الصالح ، بأن السلف اخترعوا أشياء لم تكن فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ككتب المصحف ، وتصنيف الكتب ، وتدوين الدواوين ، وتضمين الصناع ، وسائر ما ذكر الأصوليون فى أصل المصالح المرسلة[2] ، فخلطوا وغلطوا ، واتبعوا ما تشابه من الشريعة ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويلها ، وهو كله خطأ على الدين ، واتباع لسبيل الملحدين ، فإن هؤلاء الذين أدركوا هذه المدارك ، وعبروا على هذه المسالك ، إما أن يكونوا قد أدركوا من فهم الشريعة ما لم يفهمه الأولون ، أو حادوا عن فهمها ، وهذا الأخير هو الصواب ؛ إذ المتقدمون من السلف الصالح هم كانوا على الصراط المستقيم ، ولم يفهموا من الأدلة المذكورة وما أشبهها إلا ما كانوا عليه ، وهذه المحدثات لم تكن فيهم ، ولا عملوا بها ، فدل على أن تلك الأدلة لم تتضمن هذه المعانى المخترعة بحال ، وصار عملهم بخلاف ذلك دليلا إجماعيا على أن هؤلاء فى استدلالهم وعملهم مخطئون ومخالفون للسنة .

فيقال لمن استدل بأمثال ذلك : هل وجد هذا المعنى الذى استنبطت فى عمل الأولين أو لم يوجد ؟ فإن زعم أنه لم يوجد — ولا بد من ذلك — فيقال له : أفكانوا غافلين عما تنبهت له أو جاهلين به ؟ أم لا ؟ ولا يسعه أن يقول بهذا ؛ لأنه فتح لباب الفضيحة على نفسه ، وخرق للاجماع . وإن قال إنهم كانوا عارفين بمآخذ هذه الأدلة ، كما كانوا عارفين بمآخذ غيرها ، قيل له : فما الذى حال بينهم وبين العمل بمقتضاها على زعمك ، حتى خالفوها الى غيرها ؟ ما ذاك إلا لأنهم اجتمعوا فيها على الخطأ دونك أيها المتقوّل ، والبرهان الشرعى والعادى دال على عكس القضية ، فكل ماجاء مخالفاً لما عليه السلف الصالح فهو الضلال بعينه .

---

(١) رواه الشيخان والنسائى

(٢) وكتاب الاعتصام للمؤلف قد أوضح الطريق لتميز المصالح المرسلة عن البدع

فإن زعم أن ما انتحله من ذلك إنما هو من قبيل المسكوت عنه فى الأولين، وإذا كان مسكوتا عنه ووجد له فى الأدلة مساغ فلا مخالفة ، انما المخالفة أن يعاند ما نقل عنهم بضده ، وهو البدعة المنكرة ، قيل له : بل هو مخالف ، لأن ماسكت عنه فى الشريعة على وجهين :

« أحدهما » أن تكون مظنة العمل به موجودة فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يشرع له أمر زائد على ما مضى فيه ، فلا سبيل الى مخالفته ؛ لأن تركهم لما عمل به هؤلاء مضاد له ، فمن استاحقه صار مخالفا للسنة ، حسبما تبين فى كتاب المقاصد . « والثانى » أن لاتوجد مظنة العمل به ثم توجد ، فيشرع له أمر زائد يلائم تصرفات الشرع فى مثله ، وهى المصالح المرسلة ، وهى من أصول الشريعة المبنى عليها ؛ إذ هى راجعة الى أدلة الشرع ، حسبما تبين فى علم الاصول ، فلا يصح ادخال ذلك تحت جنس البدع . وأيضا فالمصالح المرسلة — عند القائل بها — لاتدخل فى التعبدات ألبتة ، وإنما هى راجعة الى حفظ أصل الملة ، وحياطة أهلها فى تصرفاتهم العادية . ولذلك تجد مالكا — وهو المسترسل فى القول بالمصالح المرسلة — مشدداً فى العبادات أن لاتقع إلا على ما كانت عليه فى الأولين . فلذلك نهى عن أشياء وكره أشياء ، وإن كان إطلاق الأدلة لاينفيها ، بناء منه على أنها تقيدت مطلقاتها بالعمل ، فلا مزيد عليه . وقد تمهد أيضا فى الأصول أن المطلق إذا وقع العمل به على وجه لم يكن حجة فى غيره (١)

فالحاصل أن الأمر أو الإذن إذا وقع على أمر له دليل مطلق ، فرأيت الأولين قد عنوا به على وجه واستمر عليه عملهم ، فلا حجة فيه على العمل على وجه آخر ؛

---

(١) قال الآمدى فى الأحكام (المسألة الثامنة فى تخصيص العموم بفعل الرسول . أثبته الأكثرون) ثم قال فى باب المطلق (كل ما ذكرناه فى مخصصات العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيف والمختار فهو بعينه جار فى تقييد المطلق) — نقول ولا شك أن المطلق ليس حجة فى غير ما قيد به . والمسألة فى ابن الحاجب أيضا فى باب التخصيص

بل هو مفتقر الى دليل يتبعه فى إعمال ذلك الوجه . وذلك كله مبين فى باب الأوامر والنواهى من هذا الكتاب ، لكن على وجه آخر . فإذاً ليس ما انتحل هذا المخالف العمل به من قبيل المسكوت عنه ، ولا من قبيل ما أصله المصالح المرسلة ، فلم يبق إذاً أن يكون إلا من قبيل المعارض لما مضى عليه عمل الأقدمين ، وكفى بذلك مزلة قدم . وبالله التوفيق

فصل

واعلم أن المخالفة لعمل الأولين فيما تقدم ليست على رتبة واحدة ، بل فيها ماهو خفيف ، ومنها ما هو شديد . وتفصيل القول فى ذلك يستدعى طولا ، فلنَكِلْه الى نظر المجتهدين . ولكن المخالف على ضربين : « أحدهما » أن يكون من أهل الاجتهاد ، فلا يخلو أن يبلغ فى اجتهاده غاية الوسع [1] ، أولا فإن كان كذلك فلا حرج عليه وهو مأجور على كل حال ، وإن لم يعط الاجتهاد حقه وقصر فيه فهو آثم حسبما بينه أهل الأصول « والثانى » أن لايكون من أهل الاجتهاد ، وإنما أدخل نفسه فيه غلطاً أو مغالطة ، إذ لم يشهد له بالاستحقاق أهل الرتبة ، ولا رأوه أهلا للدخول معهم ، فهذا مذموم .

وقلّما تقع المخالفة لعمل المتقدمين إلا من أهل هذا القسم ؛ لأن المجتهدين — وإن اختلفوا فى الأمر العام فى المسائل التى اختلفوا فيها — لايختلفون إلا فيما اختلف [2]

(١) كما سبق فى مسألة الوصال فى الصيام من بعض الصحابة بعد ورود النهى عنه

(٢) أى مذهبا ورأيا ، وكان عمل كل منهم جاريا على مقتضى مذهبه . هذه صورة . أو فى مسألة لم يظهر للمتقدمين أى الصحابة مثلا اختلاف فى المذهب ، ولم يحصل استدلال كل على مذهبه ، ولكن روى عنهم الاختلاف فى العمل . فاذا اختلف المجتهدون بعد ذلك يكون رأى كل منهم موافقا لرأى البعض وعمله فى الصورة الأولى ، وموافقا للعمل فى الصورة الثانية ، لكن بقيت صورة ثالثة ، وهى أنه قد يختلف المجتهدون فى أمر لم يحصل من الصحابة رأسا عمل فيه ، فضلا عن

فيه الأولون ، أوفى مسألةموارد الظنون لا ذكر لهم فيها . فالأول يلزم منه اختلاف الأولين فى العمل ، والثانى يلزم منه الجريان على ما ورد فيه عمل

أما القسم الثانى (١) فان أهله لا يعرفون مافى موافقة العمل من أوجه الرجحان؛ فان موافقته شاهد للدليل الذى استدل به ، ومصدّق له ، على نحو ما يصدقه الإجماع فإنه نوع من الاجماع فعلىّ ، بخلاف ما إذا خالفه ، فان المخالفة مُوهنة له أو مكذبة. وأيضا فان العمل مخلص للأدلة من شوائب المحامل (٢) المقدرة الموهنة ، لأن المجتهد متى نظر فى دليل على مسألة احتاج الى البحث عن أمور كثيرة ، لا يستقيم إعمال الدليل دونها . والنظر فى أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالاتها حتما ، ومعيّن لناسخها من منسوخها، ومبين لمجملها ، الى غير ذلك . فهو عون فى سلوك سبيل الاجتهاد عظيم ، ولذلك اعتمده مالك بن أنس ومَن قال بقوله . وقد تقدم منه أمثلة . وأيضاً فإن ظواهر الأدلة إذا اعتبرت من غير اعتماد على الأولين فيها مؤدية الى التعارض والاختلاف وهو مشاهد معنى . ولأن تعارض الظواهر كثير مع القطع بأن الشريعة لا اختلاف فيها

ولذلك لاتجد فرقة من الفرق الضالة ولا أحداً من المختلفين فى الأحكام لا الفروعية ولا الأصولية يعجز عن الاستدلال على مذهبه بظواهر من الأدلة ، وقد مر من ذلك أمثلة ؛ بل قد شاهدنا ورأينا من الفساق من يستدل على مسائل الفسق بأدلة ينسبها الى الشريعة المنزهة ، وفى كتب التواريخ والأخبار من ذلك أطراف ما أشنعها فى الافتئات على الشريعة . وانظر فى مسألة (٣) التداوى من الخُمار فى

الرأى فلا يأتى فيه قوله (والثانى يلزم منه الجريان الخ) لأن ذلك إنما يكون فيما حصل فيه منهم عمل . إلا أن يقال إنه قيد كلامه أولا بقوله (فى الأمر العام) أى أن هذا فى الجملة والأغلب

(١) وهم ممن ليسوا أهلا للاجتهاد وأدخلوا أنفسهم فيه غلطا

(٢) وهى الاحتمالات العشرة ، من المجاز والنسخ والتعارض العقلى الخ

(٣) وحاصلها أن حامد بن العباس سأل على بن عيسى فى ديوان الوزارة عن

درة الغواص للحريري وأشباهها . بل قد استدل بعض النصارى على صحة ماهم عليه الآن بالقرآن ، ثم تحيّل فاستدل على أنهم مع ذلك كالمسلمين فى التوحيد (تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً)

فلهذا كله يجب على كل ناظر فى الدليل الشرعى مراعاة ما فهم منه الأولون؛ وما كانوا عليه فى العمل به فهو أحرى بالصواب ، وأقوم فى العلم والعمل . ولهذا الأمر سبب نذكره بحول الله على الاختصار ، وهى :

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

فاعلم أن أخذ الأدلة على الأحكام يقع فى الوجود على وجهين :

« أحدهما » أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار ، واقتباس ماتضمنه من الحكم ، ليعرض عليه النازلة المفروضة ، لتقع فى الوجود على وفاق ما أعطى الدليل من الحكم : أما قبل وقوعها فبأن توقع على وفقه ، وأما بعد وقوعها فليتلافى الأمر ويستدرك الخطأ الواقع فيها ، بحيث يغلب على الظن أو يقطع بأن ذلك قصد الشارع ، وهذا الوجه هو شأن اقتباس السلف الصالح الأحكام من الأدلة

« والثانى » أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه فى النازلة العارضة

دواء الخمار وقد علق به ، فأعرض عنه ، فخجل . ثم سأل قاضى القضاة أبا عمر ، فقال : قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وقال النبي عليه السلام (استعينوا فى الصناعات بأهلها) والأعشى هو المشهور بهذه الصناعة فى الجاهلية وقد قال

(وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها)

ثم تلاه أبو نواس فى الاسلام فقال

(دع عنك لومى فان اللوم إغراء وداونى بالتى كانت هى الداء)

فأسفر وجه حامد بالجواب ، وبكت على بن عيسى ، وقال له : ما ضرك لو أجبت كما أجاب قاضى القضاة ؟ ! وقد استظهر بالآية والحديث اه ، ولا شك أن هذا مجون مرذول من قاضى القضاة لا يصدر إلا عن الفساق المستهترين

أن (١) يظهر بادئ الرأى موافقة ذلك الغرض للدليل ، من غير تحر لقصد الشارع ، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه . وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائغين الأحكام من الأدلة

ويظهر هذا المعنى من الآية الكريمة : (فأمَّا الذينَ فى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فيتَّبِعُونَ مَا تشَابَهَ منهُ ابْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وابْتِغاء تأويلِهِ) فليس مقصودهم الاقتباس منها ، وإنما مرادهم الفتنة بها بهواهم ، إذ هو السابق المعتبر ، وأخذ الأدلة فيه بالتبع ، لتكون لهم حجة فى زيغهم (والراسخون فى العلم) ليس لهم هوى يقدمونه على أحكام الأدلة ، فلذلك (يقُولونَ آمنَّا بهِ ، كلٌّ مِن عِندِ رَبِّنا) ويقولون (رَبَّنا لا تُزِغْ قلُوبَنا بَعْدَ إذْ هَدَيْتَنا) فيتبرءون إلى الله مما ارتكبه أولئك الزائغون ، فلذلك صار أهل الوجه الأول محكِّمين للدليل على أهوائهم ، وهو أصل الشريعة ؛ لأنها إنما جاءت لتخرج المكلف عن هواه ، حتى يكون عبداً لله ، وأهل الوجه الثانى يحكّمون أهواءهم على الأدلة ، حتى تكون الأدلة فى أخذهم لها تبعاً ، وتفصيل هذه الجملة قد مر منه فى كتاب المقاصد ، وسيأتى تمامه فى كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة الى محالها على وجهين (٢) : «أحدهما» الاقتضاء الأصلى قبل طروء العوارض ، وهو الواقع على المحل مجردا عن التوابع والإضافات . كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة ، وسن النكاح ، وندب الصدقات غير الزكاة وما أشبه ذلك « والثانى » الاقتضاء التبعى ، وهو الواقع على المحل مع اعتبار

---

(١) لعل الأصل (بأن يظهر)

(٢) سيقول فى آخر المسألة (وإذا اعتبرت الاقضية والفتاوى فى القرآن والحديث وجدتها على هذا الأصل) يعنى فالمسألة تساعدك على تنزيل ماورد فيها من ذلك على ما تعلمه من هذا الأصل

التوابع والإضافات ؛ كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له فى النساء ووجوبه على من خشى العنت ، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو ، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافعه الأخبثان ، وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلى لاقتران أمر خارجى

فاذا تبين المعنى المراد فهل يصح الاقتصار فى الاستدلال عن الدليل المقتضى للحكم الأصلى ؟ أم لابد من اعتبار التوابع والاضافات ، حتى يتقيد دليل الاطلاق بالأدلة المقتضية لاعتبارها ؟ هذا مما فيه نظر وتفصيل

فلا يخلو أن يأخذ المستدل الدليل على الحكم مفرداً مجرداً عن اعتبار الواقع أولا . فان أخذه مجردا صح الاستدلال ، وان أخذه بقيد الوقوع فلا يصح (١). وبيان ذلك أن الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين ، وتعيين المناط موجب — فى كثير من النوازل — الى ضمائم وتقييدات لايشعر المكلف بها عند عدم التعيين ، واذا لم يشعر بها لم يلزم بيانها ، اذ ليس موضع الحاجة بخلاف ما اذا اقترن المناط بأمر محتاج الى اعتباره فى الاستدلال ، فلا بد من اعتباره

فقول الله تعالى : (لا يَسْتوِى القاعدونَ من المؤمنين) الآية ! لما نزلت أولا كانت مقررة لحكم أصلى، منزل على مناط أصلى من القدرة وامكان الامتثال وهو السابق ، فلم ينزل حكم أولى الضرر . ولما اشتبه ذو الضرر ظن أن عموم نفى

---

(١) ليس كل ما اعتبر فيه الوقوع ينضم اليه توابع تخرجه عن الحكم الاصلى. وعليك بالنظر فى أمثلته السابقة لتعلم منها صحة هذا . وأيضا سيقول بعد (موجب فى كثير من النوازل الى ضمائم) أى أن هناك نوازل أيضا لاضمائم لها . وعليه فلو أخذ الدليل معتبراً فيه الواقع الذى لاضمائم فيه وجعل الدليل مفردا فهو صحيح، لأنه لم يختلف حكمه عن الحكم الأصلى ولم يقترن المناط بأمر محتاج الى اعتباره. كما قال .فاطلاقه عدم الصحه غير ظاهر. ألا ترى أن قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) نازل على المناط ملاحظ فيه الواقع المعتاد. وانظر قوله بعد (فأما إن لم يكن ثم تعيين الخ) وقوله أيضا (فان سأل عن مناط غير معين الخ)

الاستواء يستوى[1] فيه ذو الضرر وغيره ، فخاف من ذلك وسأل الرخصة ، فنزل : (غيرُ أُولى الضَّرَر) ولما قال عليه الصلاة والسلام : « مَن نُوقِشَ الحسابَ عُذِّبَ »[2] بناءعلى تأصيل قاعدة أخروية ، سألت عائشة عن معنى قول الله عز وجل (فسوفَ يُحاسَبُ حِسابا يسيرا) لأنه يشكل دخوله تحت عموم الحديث ، فبيّن عليه الصلاة والسلام أن ذلك العرض ، لا الحساب المناقش فيه . وقال عليه الصلاة والسلام « مَنْ أحبّ لِقاء الله أحبّ اللهُ لِقاءه » الخ[3] فسألته عائشة عن هذه الكراهية ، هل هى هى الطبيعية[4] أم لا ؟ فأخبرها أن «لا» وتبين مناط الكراهية المرادة . وقال الله تعالى (وقوموا لله قانتين) تنزيلا على المناط المعتاد فلما عرض مناط آخر خارج عن المعتاد وهو المرض بيَّنه عليه الصلاة والسلام بقوله وفعله[5] حين جُحِش شقُّه . وقال عليه الصلاة والسلام : «أنا وكافلُ اليتيمِ كهاتين[6] » ، ثم لما تعين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لأبى ذرّ « لا تَوَلَّيَنَّ مالَ يَتيم[7] »

---

(١) هذا مبنى على أن الآية بعد نزول الاستثناء أفادت أن ذوى الضرر يستوون مع المجاهدين وليس كذلك ؛ لأن الآية إنما تفيد أنهم خارجون عن هذه المقارنة، وأنهم أفضل فقط من القاعدين بغير عذر وهذا مافهمه ابن أم مكتوم السائل،فلذلك كان يذهب الى الجهاد بعد ذلك ويقف فى الصفوف

(٢) أخرجه فى التيسير عن الخمسة إلا النسائى

(٣) تمامه(ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه) رواه احمد والشيخان والترمذى والنسائى عن عائشة وعن عبادة بن الصامت ، كما فى الجامع الصغير

(٤) فهمت أنه من أحب الموت أحبه الله ، ومن كره الموت كرهه الله . ومعلوم أن النفس بمقتضى الفطرة تكره الموت ، نخافت وقالت : إنا لنكره الموت . قال : ليس ذلك ، الخ الحديث فى البخارى فى الرقاق ، أى فهى كراهة للموت فى حالة خاصة

(٥) فقد قال (إنما جعل الامام ليؤتم به . إلى أن قال : وإذا قعد فاقعدوا وصلى بهم قاعدا) الحديث متفق عليه

(٦) روايةالبخارى (أناوكافل اليتيم فى الجنة كهاتين ، وأشار بالسبابة والوسطى) فى كتاب الطلاق وكذلك رواه الترمذى . ورواية أبى داود (كهاتين فى الجنة)

(٧) تقدم (ج ١ — ص ١٧٧)

والأمثلة فى هذا المعنى لا تحصى ، واستقراؤها من الشريعة يفيد العلم بصحة هذا التفصيل ، فلو فرض نزول حكم عام ، ثم أتى كل من سمعه يتثبت فى مقتضى ذلك العام بالنسبة اليه ، لكان الجواب على وفق هذه القاعدة ، نظير وصيته عليه الصلاة والسلام لبعض أصحابه بشىء ، ووصيته لبعض بأمر آخر كما قال « قُلْ رَبِّىَ اللهُ ثُمَّ استَقِمْ »[1] ، وقال لآخر « لاَ تَغْضَبْ »[2] وكما قَبِل مِن بعضهم جميعَ ماله ، ومِن بعضهم شطرَه ، وردَّ على بعضهم ما أتى به[3] بعد تحريضه على الإنفاق فى سبيل الله ، الى سائر الأمثال .

فصل

ولتعين المناط مواضع :

(منها) الأسباب الموجبة لتقرير الأحكام ؛ كما اذا نزلت آية أوجاء حديث على سبب ، فإن الدليل يأتى بحسبه ، وعلى وفاق البيان التمام فيه ، فقد قال تعالى[4]

---

(١) أخرجه الترمذى

(٢) قال رجل : يارسول الله أوصنى ولا تكثر على لعلى لا أنسى قال (لا تغضب) أخرجه البخارى فى كتاب الأدب ومالك والترمذى (تيسير)

(٣) عن أبى هريرة رضى الله عنه قال أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما بالصدقة ، فقال رجل : يارسول الله عندى دينار ، قال : (تصدق به على نفسك) قال : عندى آخر . قال : (تصدق به على ولدك) . قال : عندى آخر ، قال: (تصدق به على زوجك) . قال : عندى آخر . قال : (تصدق به على خادمك) . قال : عندى آخر . قال : (أنت أبصر به) ـ أخرجه فى التيسير عن أبى داود والنسائى قال مصحح التيسير فى إسناده محمد بن عجلان ، فيه مقال

(٤) ليست الآيتان والحديثان من المناط الخاص المفروض فيه أنه يختلف حكمه عن العام بسبب طرو عوارض ، حتى يكون من الاقتضاء التبعى الذى يخالف حكم الأصل ، ويكون الحكم فيه مقصورا عليه بحسب هذه العوارض ، فان إباحة مباشرة النساء ليلة الصيام ليست قاصرة على حالة من كان يختان نفسه ، بل ذلك عام .

(عَلِمَ اللهُ أنكُم كنتُم تخْتانونَ أنفسكم) الآية ! إذ كان ناس يختانون أنفسهم، فجاءت الآية تبيح لهم ما كان ممنوعا قبل ، حتى لايكون فعلهم ذلك الوقت خيانة منهم لأنفسهم . وقوله تعالى : (وإن خِفْتُم أن لاتُقسِطُوا فى اليتامَى فانكِحوا ماطابَ لكم) الآية ! إذ نزلت عند وجود مظنة خوف أن لايقسطوا ، وما أشبه ذلك . وفى الحديث « فمن كانت هجرتُه الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ». الحديث[1] ! أتى فيه بتمثيل الهجرة لمَّا كان هو السبب . وقال : « وَيْلٌ لِلأعقابِ من النار »[2] مع أن غير الأعقاب يساويها حكما ، لكنه كان السبب فى الحديث التقصير فى الاستيعاب فى غسل الرجلين . ومن ذلك كثير

(ومنها) أن يتوهم بعض المناطات داخلا فى حكم ، أو خارجاً عنه ، ولايكون كذلك فى الحكم[3] فمثال الأول ماتقدم فى قوله عليه الصلاة والسلام : « مَن نُوقِشَ الحسابَ عُذِّبَ »[4] وقوله : « مَنْ كرِهَ لِقاءَ اللهِ كرِهَ اللهُ لقاءهُ »[5]. ومثال الثانى قوله عليه الصلاة والسلام للمصلى[6] « ما منعك أن تجيبنى إذ دعوتك ؟ وقد جاء فيما نزل علىَّ : استجيبوا لله وللرسول الآية ! » أو كما قال عليه الصلاة.

وكذا إباحة تعدد الزوجات إلى أربع ليست خاصة بمن يخافون عدم العدل فى اليتامى .. وكذا كون الأعمال بالنيات ليس قاصرا على مسألة الهجرة . وكذا الوعيد فى عدم استيعاب الغسل للأعضاء ليس قاصرا على الأعقاب ، كما قال المؤلف . فالأحكام فيها ليست قاصرة على المناط وهو السبب ، بل حكمه حكم غيره . وسيأتى له أنهما إذا لم يختلفا فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص فهذه الأمثلة منه . أما المناطات الخاصة المخالفة لحكم العام فقد ذكر أمثلتها قبل هذا الفصل ، فلا يشتبه عليك المقام.

(١) تقدم (ج ١ — ص ٢٩٧)
(٢) أخرجه فى التيسير عن الخمسة الا الترمذى وهو جزء من حديث
(٣) أى فيبين الشارع المناط ، ويزيل اللبس
(٤) تقدم (ج ٣ — ص ٨٠)
(٥) تقدم (ج ٣ — ص ٨٠)
(٦) هو أبو سعيد بن المعلى . والحديث أخرجه البخارى

والسلام ؛ إذ كان انما ثبت على صلاته لاعتقاده أن نازلته المعينة لايتناولها معنى الآية .

(ومنها) أن يقع اللفظ المخاطب به مجملا ، بحيث لايفهم المقصود به ابتداء ، فيفتقر المكلف عند العمل الى بيانه . وهذا الإجمال قد يقع لعامة المكلفين ، وقد يقع لبعضهم دون بعض . فمثال العام قوله تعالى : (أَقيموا الصلاةَ وأنفقوا مما رزقناكم) فإنه لايفهم المقصود به من أول وهلة ، فجاءت أقوال النبى صلى الله عليه وسلم وأفعاله مبينة لذلك . ومثال الخاص [١] قصة عدى بن حاتم فى فهم الخيط الأبيض من الخيط الأسود ، حتى نزل بسببه : (مِنَ الفجرِ) ، وقصته [٢] فى معنى قوله تعالى : (اتَّخذوا أحبارَهم ورُهبانَهم أرْباباً مِن دونِ الله) ، وقصة ابن عمر فى طلاق [٣] زوجته الى أمثال من ذلك كثيرة .

فهذه المواضع — وأشباهها مما يقتضى تعيين المناط — لابدّ فيها من أخذ الدليل على وفق الواقع بالنسبة الى كل نازلة .

فأما إن لم يكن ثم تعيين [٤] فيصح أخذه على وفق الواقع مفروض الوقوع ، ويصح إفراده بمقتضى الدليل الدال عليه فى الأصل ، مالم يتعين فلا بد من اعتبار توابعه . وعند ذلك نقول : لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف [٥] يحصل فى الواقع . إلا أن يجيب بحسب الواقع . فإن أجاب على غير ذلك أخطأ فى عدم اعتبار

---

(١) فان الاجمال كان عنده خاصة ، ولم يكن مجملا عند الصحابة فى الآيتين

(٢) وهى أنه لما سمع الآية قال : مامعناه أنهم ما كانوا يعبدونهم ، فأجابه عليه الصلاة والسلام بما معناه (أليسوا يشرعون لهم الأحكام من أنفسهم ؟) يعنى وهذا لايكون إلا من الرب سبحانه

(٣) أى فى الحيض ، وسؤال عمر ، وإجابة المصطفى عليه الصلاة والسلام له بقوله : (مره فليراجعها ـ إلى أن قال : فتلك العدة التى أمر الله تعالى) أى بقوله (فطلقوهن لعدتهن) ـ الحديث للستة

(٤) وفى هذه الحالة لايظهر فرق بين الأخذين ، لأن فرض الوقوع المعتاد لايغير شيئا

(٥) أى عن أمر له كيفية وتوابع خاصة فى وقوعه ، بحيث يكون مماله مناط معين

المناط المسئول عن حكمه ؛ لأنه سئل عن مناط معين ، فأجاب عن مناط غير معين

لا يقال : إن المعين يتناوله المناط غير المعين ؛ لأنه فرد من أفراد عام . أو مقيد من مطلق ؟

لأنا نقول : ليس الفرض هكذا[(١)] وإنما الكلام على مناط خاص يختلف مع العام ، لطروء عوارض ، كما تقدم تمثيله ، فان فرض عدم اختلافهما فالجواب انما يقع بحسب المناط الخاص . وما مثل هذا إلا مثل من سأل : هل يجوز بيع الدرهم من سِكّةِ كذا بدرهم فى وزنه من سكةٍ أخرى ، أو المسكوك بغير المسكوك وهو فى وزنه ؟ فأجابه المسئول بأن الدرهم بالدرهم سواء بسواء ، فمن زاد أو ازداد فقد أربى . فإنه لا يحصل [(٢)] له جواب مسألته من ذلك الأصل ؛ إذ له أن يقول : فهل ما سألتك عنه من قبيل الربا ؟ أم لا ؟ أما لو سأله : هل يجوز الدرهم بالدرهم وهو فى وزنه وسكته وطيبه ؟ فأجابه كذلك ، لحصل المقصود لكن بالعرض ، لعلم السائل بأن الدرهمين مثلان من كل وجه . فإذا سئل عن بيع الفضة بالفضة فأجاب

(١) أى ليس الفرض الذى نحكم فيه بالخطأ إذا لم يلاحظه فى الجواب هكذا أى أى مناط خاص كائناً ما كان

(٢) أما بالنسبة إلى الجزء الأول من السؤال فانه جواب بالعام فى موضع يتعين فيه الخاص : لأن قوله (فمن زاد الخ) يحتمل زاد فى عدد الدراهم مع تساويها فى الوزن ولو كانا من سكتين . ويحتمل أن يفهم أن اختلاف السكتين لا يقال فيه الدرهم بالدرهم، لأنه نوع آخر . وعلى هذين الاحتمالين لا يكون الجواب صحيحاً ؛ لأنه قد يفهم منه أن اختلاف السكة أو العدد مع اتحاد الوزن يكون ربا ، ويحتمل أن يكون المراد الزيادة فى الوزن . فيكون الجواب صحيحاً . ومع بقاء هذه الاحتمالات يكون الجواب غير مطابق للسؤال ولا يفيد ؛ لأنه يبقى أن يقول : ومسألتنا ما حكمها ؟ وأما بالنسبة إلى الجزء الثانى فهو جواب بالمباين لأن المسئول عنه غير داخل فى الجواب إذ غير المسكوك لا يعد درهما . فلو حذفه كان أولى . وقوله (لكان مصيبا) يقال عليه إن الجواب حينئذ يكون أخص من السؤال ، لأن الدرهم أخص من مطلق الفضة . هذا إذا كان الدرهم ما هو المعروف أنه المسكوك من الفضة للتعامل به فاذا كان المراد بالدرهم نوعا من الصنج فلا يناسب كلامه

بذلك الكلام لكان مصيبا ، لأن السؤال لم يقع إلا على مناط مطلق ، فأجابه بمقتضى الأصل . ولو فصّل له الأمر بحسب الواقع لجاز ، ويحتمل فرض صور كثيرة. وهو شأن المصنفين أهل التفريع والبسط للمسائل . وبسبب ذلك عظمت أجرام الدواوين ، وكثرت أعداد المسائل ، غير أن الحكمة اقتضت أن يجاب السائل على حد سؤاله . فإن سأل عن مناط غير معين أجيب على وفق الاقتضاء الأصلى ، وإن سأل عن معين فلابد من اعتباره فى الواقع ، الى أن يستوفى له مايحتاج اليه . ومَن اعتبر الأقضية والفتاوى الموجودة فى القرآن والسنة وجدها على وفق هذا الأصل . وبالله التوفيق .

وأما النظر الثانى فى عوارض الأدلة

فينحصر القول فيه فى خمسة فصول

الأول فى الإحكام والتشابه ، وله مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

المحكم يطلق بإطلاقين : عام ، وخاص . فأما الخاص فالذى يراد به خلاف المنسوخ ، وهى عبارة علماء الناسخ والمنسوخ ، سواء علينا أكان ذلك الحكم ناسخا أم لا . فيقولون : هذه الآية محكمة ، وهذه الآية منسوخة . وأما العام فالذى يعنى به البين الواضح الذى لا يفتقر فى بيان معناه إلى غيره . فالمتشابه بالاطلاق الأول هو المنسوخ ، وبالاطلاق الثانى الذى لا يتبين المراد به من لفظه ، كان مما يدرك مثله بالبحث والنظر أم لا . وعلى هذا الثانى مدارك كلام المفسرين فى بيان معنى قول الله تعالى : (هُو الذى أنزلَ عليكَ الكتابَ منهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ) ويدخل تحت المتشابه والمحكم بالمعنى الثانى ما نبه عليه الحديث من قول النبى صلى الله عليه وسلم : (الحلالُ بَيِّنٌ ، والحرامُ بيِّنٌ ، وبينهما أمور

مشتَبِهاتٌ[(١)] » فالبين هو المحكم ، وإن كانت وجوه التشابه تختلف[(٢)] بحسب الآية والحديث فالمعنى واحد ؛ لأن ذلك راجع إلى فهم[(٣)] المخاطب . وإذا تؤمل هذا الإطلاق وجد المنسوخ والمجمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبيِّناتها داخلةً تحت معنى المتشابه ، كما أن الناسخ وما ثبت حكمه والمبين والمؤول والمخصص والمقيد داخلة[(٤)] تحت معنى المحكم

﴿ المسألة الثانية ﴾

التشابه قد علم أنه واقع فى الشرعيات ، لكن النظر فى مقدار الواقع منه : هل هو قليل ؟ أم كثير ؟ والثابت من ذلك القلة لا الكثرة ، لأمور :

(أحدها) النص الصريح ، وذلك قوله تعالى : (هو الذى أنزلَ عليكَ الكتابَ منهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الكتابِ وأُخَرُ مُتَشابهاتٌ) فقوله فى المحكمات : (هُنَّ أمُّ الكتاب) يدل أنها المُعظَم والجمهور . وأم الشئ معظمه وعامته ، كما قالوا « أم الطريق » بمعنى معظمه ، « وأم الدماغ » بمعنى الجلدة الحاوية له الجامعة لأجزائه ونواحيه « والأم » أيضاً الأصل ولذلك قيل لمكة « أم القرى » لأن الأرض دُحيت من تحتها ، والمعنى يرجع[(٥)] إلى الأول . فإذا كان كذلك

---

(١) رواه فى التيسير عن الخمسة وهذا لفظ البخارى

(٢) سيأتى أن الآية فى التشابه الحقيقى صراحة . وظاهر أن الحديث فى التشابه الاضافى . وقد يندرج فيه أيضا التشابه الواقع فى المناط

(٣) أى فكل منهما لا يتبين المراد به من لفظه عند المخاطب

(٤) أى بعد معرفة أنه الناسخ الخ . فانه صار واضحا لا يفتقر فى بيان معناه إلى غيره

(٥) لا يظهر رجوعه للأول الذى هو المعظم ، لأن المعنى الثانى يرجع الى أنه المنشأ الذى تفرع عليه غيره كما يؤخذ من التمثيل بأم القرى وتعليلها بأن الأرض دحيت من تحتها ولا يخفى أن الفرع قد يكون أكثر من الأصل . ولو قال (والأم أيضا الاصل والعماد) كما فى القاموس لظهر رجوعه للأول ، فان الذى عليه المعتمد والمعول هو معظم الشىء وجمهوره ، والنادر لا حكم له

فقوله تعالى : (وأُخَرَ مُتشَابِهَاتٌ) إنما يراد بها القليل

(والثانى) أن المتشابه لو كان كثيراً لكان الالتباس والاشكال كثيراً ، وعند ذلك لا يطلق على القرآن أنه بيان وهدى ، كقوله تعالى : (هذَا بيانٌ للناس وهُدًى ومَوْعِظَةٌ للمتقين) وقوله تعالى : (هُدًى لِلمُتَّقين) (وأَنزلنا اليكَ الذِّكرَ لتبيِّنَ[1] للناسِ ما نُزِّل اليهم) وإنما نزل القرآن ليرفع الاختلاف الواقع بين الناس ، والمشكل الملتبس إنما هو إشكالٌ وحيرة لا بيان وهدى ، لكن الشريعة إنما هى بيان وهدى ، فدل على أنه ليس بكثير . ولولا أن الدليل أثبت أن فيه متشابها لم يصح القول به ، لكن ما جاء فيه من ذلك فلم يتعلق بالمكلفين حكم من جهته زائدٌ على الايمان به وإقراره كما جاء . وهذا واضح

(والثالث) الاستقراء ، فان المجتهد إذا نظر فى أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر ، واتسقت أحكامها ، وانتظمت أطرافها على وجه واحد ، كما قال تعالى : (كِتابٌ أُحكِمَتْ آياتُهُ ثمَّ فُصِّلَتْ منْ لَدُنْ حكيمٍ خَبِير) وقال تعالى : (تلكَ آياتُ الكتابِ الحكيم) وقال تعالى : (اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الحديثِ كتاباً مُتشَابِهاً) يعنى يشبه بعضه بعضا ، ويصدِّق أولهُ آخرَه وآخرُه أوَّلَه ، أعنى أوَّله وآخره فى النزول

فان قيل : كيف يكون المتشابه قليلا ؟ وهو كثير جداً على الوجه الذى فسر به آنفاً ، فإنه قد دخل فيه من المنسوخ والمجمل والعام والمطلق والمؤول[2] كثير وكل نوع من هذه الأنواع يحتوى على تفاصيل كثيرة . ويكفيك من ذلك الخبر المنقول عن ابن عباس حيث قال : لا عامّ الا مخصص ، إلا قوله تعالى : (واللهُ بكلِّ شىء عليم) وإذا نظر المتأمل إلى أدلة الشرع على التفصيل مع قواعدها

---

(١) يقتضى الاستدلال أن معنى (لتبين) أى به ، فيكون بينا . ويؤكد أن غرضه ذلك سابق الكلام ولاحقه . وهو خلاف مافسرت به الآية من أنه بيان السنة للقرآن

(٢) أى قبل معرفة مايقتضى تأويله وإلا فبعدها يكون محكما

الكلية ألفيت لا تجرى على معهود الاطراد . فالواجبات من الضروريات أُوجبت على حكم الإطلاق والعموم فى الظاهر ، ثم جاءت الحاجيات والتكميليات والتحسينيات فقيدتها على وجوه شتى وأنحاء لا تنحصر ، وهكذا سائر ما ذكر مع العام

ثم إنك لا تجد المسائل المتفق عليها من الشريعة بالنسبة الى ما اختلف فيه الا القليل ، ومعلوم أن المتفق عليه واضح ، وأن المختلف فيه غير واضح ، لأن مثار الاختلاف إنما هو التشابه يقع فى مناطه . وإلى هذا فان الشريعة مبناها فى التكليف على الأمر والنهى ، وقد اختلف فيه أولا فى معناه[١] ، ثم فى صيغته ، ثم إذا تعينت له صيغة « افعل » أو « لا تفعل » فاختلف فى : ماذا تقتضيه ؟ على أقوال مختلفة . فكل ماينبنى على هذا الأصل من فرع متفق عليه أومختلف فيه مختلف[٢] فيه أيضاً ، إلى أن يثبت تعيينه إلى جهة بإجماع ، وما أعز ذلك ؟

وأيضاً فإن الأدلة التى يتلقى معناها من الألفاظ لا تتخلص إلا أن تسلم من القوادح العشرة المذكورة فى أول الكتاب ، وذلك عسير جداً ، وأما الإجماع فمتنازع فيه أولاً ، ثم إذا ثبت ففى ثبوت كونه حجة باتفاق شروط[٣] كثيرة جداً ، إذا تخلف منها شرط لم يكن حجة أو اختلف فيه ، ثم إن العموم مختلف

---

(١) أى هل هو اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء ؟ أم هو القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به ؟ وقوله (فى صيغته) أى هل له صيغة تخصه أم لا ؟ وقوله (فيما تقتضيه) أى الوجوب ، أم الندب ، أم الأمر المشترك ؟ وهل تقتضى التكرار أم لا تقتضيه ؟ وهل الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده ، والنهى عنه يقتضى الأمر بضده أم لا ؟

(٢) أى حقيقة أو حكما ، حيث بنى على مختلف فيه

(٣) فاشترط بعضهم فيه انقراض العصر ، وبعضهم أن يكون المجمعون عدد التواتر ، وهل لا بد له من مستند أم لا ، وهل يجوز أن يكون مستنده القياس أم لا وهكذا

فيه ابتداء : هل له صيغة [1] موجودة أم لا ؟ وإذا قلنا بوجودها فلا يعمل منها ما يعمل إلا بشروط تشترط ، وأوصاف تعتبر ، والا لم يعتبر أواختلف فى اعتباره . وكذلك المطلق مع مقيده . وأيضاً فاذا كان معظم الأدلة غير نصوص ، بل محتملة للتأويل ، لم يستقر منها للناظر دليل يسلم بإطلاق

ثم أخبار الآحاد هى عمدة الشريعة ، وهى أكثر الأدلة ، ويتطرق اليها من جهة الأسانيد ضعف ، حتى إنها مختلف فى كونها حجة أم لا ، وإذا كانت حجة فلها شروط أيضاً ان اختلت لم تُعمل أو اختلف فى إعمالها ، ومن جملة ما يقتنص منه الأحكام « المفهوم » وكله مختلف فيه ، فلا مسألة تتفرع منه متفق عليها

ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادى بطمه على القرى ، بسبب اختلافهم فيه أولاً ، ثم فى أصنافه ، ثم فى مسالك علله ، ثم فى شروط صحته ، ولابد مع ذلك أن يسلم من خمسة وعشرين اعتراضاً ، وما أبعد هذا من التخلص حتى يصير مقتضاه حكما ظاهراً جليا !

وأيضاً فان كل استدلال شرعى مبنى على مقدمتين : « احداهما شرعية » ، وفيها من النظر ما فيها ، و « مقدمة نظرية » تتعلق بتحقيق المناط ، وليس كل مناط معلوماً بالضرورة ، بل الغالب أنه نظرى فقد صار غالب أدلة الشرع نظرية . وقد زعم ابن الجوينى أن المسائل النظرية العقلية لا يمكن الاتفاق فيها عادة ، وهو رأى القاضى أيضاً ، والنظرية غير العقلية المحضة أولى أن لا يقع الاتفاق فيها ، فهذا كله مما يبين لك أن المتشابهات فى الشريعة كثيرة جداً ، بخلاف ما تقدم الاستدلال عليه

فالجواب أن هذا كله [2] لا دليل فيه . أما المتشابه بحسب التفسير المذكور

---

(١) أى هل الألفاظ والصيغ التى قيل إنها للعموم ، كمن ، والذى ، والنكرة فى سياق النفى ، وهكذا ، هل هى موضوعة للعموم ؟ أم هى للخصوص؟ أم نقول بالوقف؟

(٢) الوجوه التى ذكرها ترجع إلى وجهين فقط ، فصل ثانيهما بثمانية مسالك للاختلاف . وقوله (بحسب التفسير المذكور) أى وهو الذى لا يتبين معناه من

— وإن دخل فيه تلك الأنواع كلها التى مدار الأدلة عليها — فلا تشابه فيها بحسب الواقع ، إذ هى قد فسرت بالعموم المراد به الخصوص ، قد نصب الدليل على تخصيصه ، وبيّن المراد به ، وعلى ذلك يدل قول ابن عباس : لا عام الا مخصص . فأى تشابه فيه وقد حصل بيانه ؟ ومثله سائر الأنواع . وإنما يكون متشابها عند عدم بيانه ؛ والبرهان قائم على البيان وأن الدين قد كمل قبل موت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولذلك لا يقتصر ذو الاجتهاد على التمسك بالعام مثلا حتى يبحث عن مخصصه ، وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد أم لا ؛ إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما ، فالعام مع خاصه هو الدليل ، فإن فقد الخاص صار العام مع إرادة [1] الخصوص فيه من قبيل المتشابه ، وصار ارتفاعه [2] زيغا وانحرافا عن الصواب .

ولأجل ذلك عُدّت المعتزلة من أهل الزيغ ، حيث اتبعوا نحو قوله تعالى : (اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ) وقوله : (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شاءَ فلْيَكْفُرْ) وتركوا مبينه وهو [3] قوله : (يَحْكُمُ به ذَوَا عَدْلٍ منكم هَدْيًا) الآية ! وقوله (فابْعَثُوا

لفظه بل يحتاج إلى غيره ، يعنى وأما على ماسيأتى فى المسألة الثالثة فى معنى المتشابه الحقيقى فلا تدخل تلك الأنواع ، وهذا الجواب خاص بالوجه الأول من وجهى الاشكال . وسيأتى جواب الثانى فى المسألة التالية حيث يقول : (وأما مسائل الخلاف وإن كثرت الخ)

(١) أى وهذا غير موجود فى الشريعة . فلا عام أريد به الخصوص وفقد فيه مخصصه ، بل لابد من قيام دليل الخصوص

(٢) أى إهمال المخصص وعدم الأخذ به مع وجوده فى الشريعة ، لأن الدليل الشرعى هو مجموع العام ومخصصه . فالأخذ بالعام وحده زيغ

(٣) غير مفهوم أن تكون الآيتان فى التحكيم بيانا لآيتى نسبة الفعل للخاق مربوطا بمشيئتهم وفى الجزء الأول من الاعتصام فى نفس هذا الموضوع أن الآيتين فى التحكيم يردان على الخوارج فى إنكارهم التحكيم على على رضى الله عنه ، استدلالا منهم بآية (إن الحكم إلا لله) أما آيتا نسبة الفعل ففى تهذيب الكلام أن مما يرد على المعتزلة فى ذلك آية (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) . وعليه فيتعين أن يكون

حَكَماً مِن أَهْلِهِ وحَكَماً مِن أَهْلِهَا) واتبع الجبرية نحو قوله : (واللهُ خَلَقَكُم وما تَعْمَلُون) وتركوا بيانه وهو قوله : (جَزَاءً بِما كانوا يَكْسِبُون) وما أشبهه . وهكذا سائر من اتبع هذه الأطراف من غير نظر فيما وراءها ، ولو جمعوا بين ذلك ووصلوا ما أمر الله به أن يوصل لوصلوا إلى المقصود . فاذا ثبت هذا فالبيان مقترن بالمبين ، فإذا أخذ المبين من غير بيان صار متشابها وليس بمتشابه فى نفسه شرعاً ، بل الزائغون أدخلوا فيه التشابه على أنفسهم فضلوا عن الصراط المستقيم . و بيان هذا المعنى يتقرر بفرض قاعدة ، وهى :

المسألة الثالثة

وهى أن المتشابه الواقع فى الشريعة على ضربين : أحدهما حقيقى ، والآخر إضافى . وهذا فيما يختص بها نفسها . وثم ضرب آخر راجع الى المناط الذى تتنزل عليه الأحكام .

(فالأول) هو المراد بالآية ، ومعناه راجع الى أنه لم يجعل لنا سبيل الى فهم معناه ، ولا نصب لنا دليل على المراد منه ؛ فإذا نظر المجتهد فى أصول الشريعة وتقصاها وجمع أطرافها لم يجد فيها ما يُحكم له معناه ، ولا ما يدل على مقصوده ومغزاه ؛ ولا شك فى أنه قليل لا كثير ، وعلى ذلك دلت الأدلة السابقة فى أول المسألة . ولا يكون إلا فيما لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الايمان به . وهذا مذكور فى فصل البيان والاجمال . وفى نحو من هذا نزلت آية آل عمران : (هو الَّذِى أَنزلَ

قد سقط من الكلام (١) الآية التى بينت آيتى نسبة الفعل و(٢) رأى الخوارج و(٣) استدلالهم بآية (إن الحكم إلا لله) . فتكون آيتا التحكيم المذكورتان فى الكتاب مبينتين لما فى هذه الآية الأخيرة وسيأتى فى المسألة الثامنة من الطرف الثانى من الأدلة ما يؤيد ما كتبناه هنا . وسيأتى أيضا فى المسألة الثالثة من فصل الأحكام والنسخ مالو انضم إلى هذا عين الجمل الساقطة هنا وانظر قوله فى المسألة بعد هذه (ومن أمثلة هذا القسم ما تقدم آنفاً للمعتزلة الخوارج وغيرهم) مع أن النسخة هنا ليس فيها ذكر الخوارج

عليكَ الكِتابَ منهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أمُّ الكتاب) حين قدم وفد نجران على رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال ابن اسحاق بعد ما ذكر منهم جملة ووصف من شأنهم ، وهم من النصرانية على دين الملك مع اختلاف من أمرهم — يريد فى شأن عيسى — يقولون : هو الله ؛ لأنه كان يحيي الموتى ، ويبرىء الأسقام ، ويخبر بالغيوب ، ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيراً ، ويقولون : هو ولد الله ؛ لأنه لم يكن له أب يعلم ، وقد تكلم فى المهد بشيء لم يصنعه ولد آدم قبله . ويقولون : هو ثالث ثلاثة ؛ لقول الله : فعلنا ، وأمرنا ، وخلقنا ، وقضينا ؛ ولو كان واحداً لما قال الا : فعلتُ وقضيتُ وأمرتُ وخلقتُ ؛ ولكنه هو وعيسى ومريم . قال ففى كل ذلك من أمرهم قد نزل القرآن ، يعنى صدر سورة آل عمران الى قوله : (فإن تَوَلَّوا فقُولوا اشْهَدُوا بأنَّا مُسْلِمون) ففى الحكاية مما نحن فيه أنهم [(١)] ما قدَروا الله حقَّ قدْره ، إذ قاسوه بالعبيد فنسبوا له الصاحبة والولد ، وأثبتوا للمخلوق مالا يصلح الا للخالق ، ونفوا عن الخالق القدرة على خلق إنسان من غير أب . وكان الواجب عليهم الايمان بآيات الله وتنزيهه عما لا يليق به فلم يفعلوا ، بل حكموا على الأمور الإلهية بمقتضى آرائهم ، فزاغوا عن الصراط المستقيم

(والثانى) وهو الإضافى ليس بداخل فى صريح الآية ، وإن كان فى المعنى داخلا فيه ؛ لأنه لم يصر متشابها من حيث وضع فى الشريعة ، من جهة أنه قد حصل بيانه فى نفس الأمر ، ولكن الناظر قصر فى الاجتهاد أو زاغ عن طريق البيان اتباعاً للهوى . فلا يصح أن ينسب الاشتباه إلى الأدلة [(٢)] ، وإنما ينسب الى الناظرين

(١) أى فليس الفرض أن ما تكلموا فيه من المتشابه ، لأن المباحث المذكورة عنهم فى عيسى إنما هى من المحكم فى آياتها التى وردت فيها ، لا يوجد فيها اشتباه ولكن فى الموضوع اتباع أهوائهم مبررين لها بهذه الخيالات الفاسدة. وهى أشبه بما يصنعه الذين يتبعون أهواءهم فى تفسير الآيات المتشابهة ولذلك قال (وفى نحو من هذا نزلت آية الخ) ولم يقل وفيه نزلت.

(٢) وإن كان الاشتباه حصل فيها بأحد هذين السببين . بخلاف القسم الثالث فالدليل فيه مفهوم لا أثر للاشتباه فيه ، وإنما الاشتباه فى التطبيق

التقصير أو الجهل بمواقع الأدلة ، فيطلق عليهم أنهم متبعون للمتشابه ، لأنهم إذا كانوا على ذلك مع حصول البيان فما ظنك بهم مع عدمه ؟ فلهذا قيل إنهم داخلون بالمعنى فى حكم الآية.

ومن أمثلة هذا القسم ما تقدم آنفاً للمعتزلة والخوارج وغيرهم . ومثله ما خرجه مسلم عن سفيان قال سمعت رجلا يسأل جابر بن يزيد الجعفى عن قوله : (فلَنْ أَبْرَحَ الأَرْضَ حتى يأذَنَ لِي أبي أوْ يَحْكُمَ اللهُ لِي وهوَ خيرُ الحاكِمين) فقال جابر : لم يجئ تأويل هذه الآية . قال سفيان : وكذَب . قال الحميدى فقلنا لسفيان : ما أراد بهذا ؟ فقال إن الرافضة تقول إن علياً فى السحاب ، فلا يخرج — يعنى مع من خرج من ولده — حتى ينادى مناد من السماء — تريد علياً أنه ينادى — اخرجوا مع فلان ! يقول جابر فذا تأويل هذه الآية . وكذب . كانت فى إخوة يوسف ، فهذه الآية أمرها واضح ، ومعناها ظاهر ، يدل عليه ما قبل الآية وما بعدها ، كما دل الخاص على معنى العام ، ودل المقيد على معنى المطلق . فلما قطع جابر الآية عما قبلها وما بعدها ، كما قطع غيره الخاص عن العام والمقيد عن المطلق ، صار الموضع بالنسبة اليه من المتشابه ؛ فكان من حقه التوقف ، لكنه اتبع فيه هواه فزاغ عن معنى الآية

(وأما الثالث) فالتشابه فيه ليس بعائد على الأدلة ، و إنما هو عائد على مناط الأدلة . فالنهى عن أكل الميتة واضح ، والإذن فى أكل الذكية كذلك ؛ فإذا اختلطت الميتة بالذكية حصل الاشتباه فى المأكول ، لا فى الدليل على تحليله أو تحريمه ؛ لكن جاء الدليل المقتضى لحكمه فى اشتباهه ، وهو الاتقاء حتى يتبين الأمر ، وهو أيضاً واضح لا تشابه فيه . وهكذا سائر ما دخل فى هذا النوع ، مما يكون محل الاشتباه فيه المناط لا نفس الدليل ، فلا مدخل له فى المسألة

فصل

فإذا ثبت هذا فلنرجع الى الجواب عن باقى[(١)] السؤال فنقول :

قد ظهر مما تقدم أن التشابه باعتبار وقوع الأدلة مع ما يعارضها — كالعام والخاص، وما ذكر معه — قليل ، وأن ما عد منه غير معدود منه ، وإنما يعد منه التشابه الحقيقى خاصة .

وأما مسائل الخلاف وإن كثرت فليست من المتشابهات بإطلاق ، بل فيها ما هو منها ، وهو نادر ؛ كالخلاف الواقع فيما أمسك عنه السلف الصالح ، فلم يتكلموا فيه بغير التسليم له والإيمان بغيبه المحجوب أمره عن العباد ؛ كمسائل الاستواء ، والنزول ، والضحك ، واليد ، والقدم ، والوجه ، وأشباه ذلك . وحين سلك الأولون فيها مسلك التسليم وترك الخوض فى معانيها دل على أن ذلك هو الحكم عندهم فيها ، وهو ظاهر القرآن ، لأن الكلام فيما لا يحاط به جهل ، ولا تكليف يتعلق بمعناها ، وما سواها من مسائل الخلاف ليس من أجل تشابه أدلتها ؛ فإن البرهان قد دل على خلاف ذلك ، بل من جهة نظر المجتهد فى مخارجها[(٢)] ومناطاتها ؛ والمجتهد لا تجب إصابته لما فى نفس الأمر[(٣)] بل عليه الاجتهاد بمقدار وسعه ؛

---

(١) وهو الخاص بمسائل الخلاف وقوله (ظهر مما تقدم) هذا كتمهيد لربط أطراف المقام بعضها ببعض وكفذلكته على الجواب عن الشق الأول من السؤال لاحضار المقام كله لدى السامع

(٢) أى فيما يخرج عليه لدليل ويحمل عليه معناه فعطف المناطات عليه مغاير ليصح قوله (وإنما قصاراه الخ) ويكون قوله (إلى التشابه الاضافى وهو الثانى) راجعا إلى قوله مخارجها . وقوله (أو إلى التشابه الثالث) راجعا إلى قوله ومناطاتها

(٣) أى إن قلنا إن لله حكما فى نفس الأمر فى كل مسألة ، وهو رأى المخطئة فان قلنا إن حكم الله فى كل مسألة هو ما وصل اليه المجتهد بعد بذل وسعه فيكون الأمر أظهر

والأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبحر فى علم الشريعة ، فلكل مأخذ يجرى عليه ، وطريق يسلكه بحسبه لابحسب مافى نفس الأمر . فخرج المنصوص (١) من الأدلة عن أن يكون متشابها بهذا الاعتبار ، و إنما قصاراه أن يصير الى التشابه الإضافى وهو الثانى ، أو الى التشابه الثالث .

ويدل على ذلك أنك تأخذ كل عالم فى نفسه وما حصل له من علم الشريعة فلا تجد عنده من الأدلة المتشابهة والنصوص المجملة إلا النادر القليل ، لأنه أخذ الشريعة مأخذا اطردت له فيه ، واستمرت أدلتها على استقامة ، ولو كان وقوع الخلاف فى المسائل يستلزم تشابه أدلتها لتشابهت على أكثر الناس ، ولم يتخلص منها بالبيان إلا القليل ، والأمر على ضد ذلك . وما من مجتهد إلا وهو مقر بوضوح أدلة الشرع و إن وقع الخلاف فى مسائلها ، ومعترف بأن قوله تعالى : (مِنهُ آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُن أُمُّ الكِتابِ وأُخَرُ مُتشابهات) على ظاهره من غير شك فيه ، فيستقرى من هذا إجماع على أن المتشابه فى الشريعة قليل و إن اعترفوا بكثرة الخلاف .

وأيضا فان كل خلاف واقع لايستمر أن يعدّ فى الخلاف ؛ أما أولاً فلما تقدم من أن الفرق الخارجة عن السنة حين لم تجمع بين أطراف الأدلة تشابهت عليها المآخذ فضلّت ، وما ضلّت الا وهى غير معتبرة القول فيما ضلّت فيه ، فخلافها لا يعد خلافا ، وهكذا ماجرى مجراها فى الخروج عن الجادة ، وإلى ذلك فان من الخلاف ماهو راجع فى المعنى الى الوفاق ، وهذا مذكور (٢) فى كتاب الاجتهاد ، فسقط

---

(١) قد يفهم من التقييد أن هذا الجواب إنما يفيد فى أدلة الكتاب والسنة وقد يلحق بهما الاجماع الناشىء عنهما أما القياس وماينشأ عنه من إجماع فلا يخرج عن التشابه . وربما أيد ذلك قوله فيما سبق (ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادى بطمه على القرى الخ) ولكنا لانأخذ بهذا الفهم لأنه مهما كانت إشكالات القياس لاتزيد عن أن تصير إلى التشابه الاضافى أو الضرب الثالث كغيره من الادلة الشرعية

(٢) سيأتى فى المسألة الحادية عشرة وما بعدها مباحث ذاخرة بالفوائد فى هذا الموضوع

بسببه كثير مما يعد فى الخلاف ، وإذا روجع ما هنالك تبين منه هذا المقصد ، ووجه آخر وهو أن كثيراً مما ليس بمحتاج اليه فى علم الشريعة قد أدخل [1] فيها وصار من مسائلها ولو فرض رفعه من الوجود رأسا لما اختل مما يحتاج اليه فى الشريعة شىء بدليل ما كان عليه السلف الصالح فى فهمها — دع العرب المحفوظة اللسان كالصحابة ومن يليهم من غيرهم — بل من ولد بعد ما فسد اللسان فاحتاج إلى علم كلام العرب ، كمالك والشافعى وأبى حنيفة ومن قبلهم أو بعدهم وأمثالهم . فلما دخلت تلك الأمور وقع الخلاف بسببها ، ولو لم تدخل فيها لم يقع ذلك الخلاف . ومن استقرى مسائل الشريعة وجد منها فى كلام المتأخرين عن تلك الطبقة كثيرا . وقد مر فى المقدمات تنبيه على هذا المعنى ، وفى كتاب الاجتهاد معرفة ما يحتاج اليه المجتهد من العلوم المُعينة له على اجتهاده . فإذا جمعت هذه الأطراف تبين منها أن المتشابه قليل ، وأن المحكم هو الأمر العام الغالب

﴿ المسألة الرابعة ﴾

التشابه [2] لا يقع فى القواعد الكلية ، وإنما يقع فى الفروع الجزئية ، والدليل على ذلك من وجهين : « أحدهما » الاستقراء أن الأمر كذلك « والثانى » أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من المتشابه ، وهذا باطل ، وبيان ذلك أن الفرع مبنى على أصله ، يصح بصحته ، ويفسد بفساده ، ويتضح باتضاحه ويخفى بخفائه ، وبالجملة فكل وصف فى الأصل مثبت فى الفرع ، إذ كل فرع فيه

(١) أى قد أدخل فى علم الشريعة ـ بعد ما احتاج اليه هؤلاء المجتهدون وأمثالهم ـ شىء كثير وقع فيه خلاف ، لاحاجة إلى علم الشريعة به ، وقد حسب عليها ، وعد من الخلاف فيها . وأنت إذا رجعت لمسالك الخلاف الثمانية التى أشار اليها سابقا تحققت صحة ما يقول

(٢) أى الحقيقى الذى ظهر من تحقيقه فى المسألة قبلها أنه قليل وكما سيشير اليه فى آخر المسألة . وعلى كل حال هذا بحث آخر غير تشابه نفس الآيات

مافى الأصل ، وذلك يقتضى أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة ، ومعلوم أن الأصول منوط بعضها[1] ببعض فى التفريع عليها ، فلو وقع فى أصل من الأصول اشتباه لزم سريانه فى جميعها ، فلا يكون المحكم أمّ الكتاب، لكنه كذلك، فدل على أن المتشابه لا يكون فى شىء من أمهات الكتاب .

فان قيل : فقد وقع فى الأصول أيضا ؛ فان أكثر الزائغين عن الحق إنما زاغوا فى الأصول لا فى الفروع ، ولو كان زيغهم فى الفروع لكان الأمر أسهل عليهم .

فالجواب أن المراد بالأصول القواعد الكلية ، كانت فى أصول الدين أو فى أصول الفقه ، أو فى غير ذلك من معانى الشريعة الكلية لا الجزئية . وعند ذلك لانسلم أن التشابه وقع فيها ألبتة ، وإنما فى فروعها . فالآيات الموهمة للتشبيه ، والأحاديث التى جاءت مثلها ، فروع عن أصل التنزيه الذى هو قاعدة من قواعد العلم الالهى ؛ كما أن فواتح السور وتشابهها واقع ذلك فى بعض فروع من علوم القرآن ، بل الأمر كذلك أيضا فى التشابه الراجع الى المناط ؛ فإن الإشكال الحاصل فى الذكية المختلطة بالميتة من بعض فروع أصل التحليل والتحريم فى المناطات البينة ، وهى الأكثر . فاذا اعتبر هذا المعنى لم يوجد التشابه فى قاعدة كلية ولا فى أصل عام ، اللهم إلا أن يؤخذ التشابه على أنه الاضافى ،

---

(١) أى فكثيرا ما يتوقف التفريع على أصل على ملاحظة أصل آخر . فاذا كان فى هذه الأصول متشابه فكل ما تفرع عليه مباشرة أو بتوقف أصل عليه فانه يكون متشابها فيسرى التشابه إلى الفروع التى انبنت على المتشابه أو إلى الأصول الأخرى التى ترتبط بهذا الأصل المتشابه . ومعلوم أن هذا كثير جدا ، فيكون أكثر الفروع متشابها. فقوله (لزم سريانه فى جميعها) أى جميع فروع الأصول التى نيط التفريع عليها بهذا الأصل المتشابه ، وليس المراد جميع فروع الشريعة ؛ لأنه (أولا) لايوافق مدعاه من أن الأكثر يكون متشابها (وثانيا) لأنه ليس من المسلم أن جميع الفروع يلزم أن تبنى على أصل متشابه مباشرة أو بالواسطة

فعند ذلك[١] فرق بين الأصول والفروع فى ذلك ، ومن تلك الجهة حصل فى العقائد الزيغ والضلال ، وليس هو المقصود[٢] ههنا ، ولا هو مقصود صريح اللفظ ، و إن كان مقصوداً بالمعنى والله أعلم ؛ لأنه تعالى قال : (مِنهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ)الآية ! فأثبت فيه متشابهاً ؛ وما هو راجع لغلط[٣] الناظر لاينسب الى الكتاب حقيقة ، و إن نسب اليه فبالمجاز

﴿ المسألة الخامسة ﴾

تسليط التأويل على التشابه فيه تفصيل ، فلا يخلو أن يكون من المتشابه الحقيقى ، أو من الاضافى . فإن كان من الإضافى فلابد منه إذا تعين بالدليل ؛ كما بين العام بالخاص ، والمطلق بالمقيد ، والضرورى بالحاجى ، وما أشبه ذلك ؛ لأن مجموعهما هو المحكم . وقد مر بيانه . وأما إن كان من الحقيقى فغير لازم تأويله ؛ إذ قد تبين فى باب الإجمال والبيان أن المجمل لا يتعلق به تكليف ان كان موحداً[٤] ؛ لأنه[٥] إما أن يقع بيانه بالقرآن الصريح ، أو بالحديث الصحيح

(١) لعله سقط منه لفظ (لا) . أى فعند ملاحظة التشابه الاضافى لايوجد فرق بين الأصول والفروع وقوله (ومن تلك الجهة) أى وبسبب التشابه الاضافى فى الأصول جاء الزيغ فى العقائد ، كما تقدم له أمثلته

(٢) أى إنما المقصود بنفيه عن الأصول هو التشابه الحقيقى ، وليس الاضافى مقصودا فى هذا المبحث ، كما أنه ليس مقصودا بلفظ الآية وإن كان داخلا فيها بالمعنى كما ذكره سابقا

(٣) الناشىء من عدم ضمه لأطراف الأدلة بعضها إلى بعض كما سبق ، فليس فى نفس الأدلة اشتباه إنما هو من تقصيره أو اتباع هواه

(٤) راجع المسألة الثانية عشرة فى باب البيان والاجمال تجد فى أولها أنه إما ألا يتعلق بالمجمل تكليف ، وإما أنه لاوجود له ، أى إذا وقفنا على (والراسخون فى العلم) . وعليه فلعل الأصل هنا إن كان (موجودا) أى على فرض وجود المجمل بمعنى المتشابه الحقيقى

(٥) الضمير للحال والشأن كما يعلم بالتأمل ، لأن هذا التشقيق لا يجىء فى المجمل الحقيقى الذى يقول فيه(إن كان موجودا) وكذا الضمير فى (بيانه) للمجمل مطلقا

أو بالاجماع القاطع ، أولا . فإن وقع بيانه بأحد هذه فهو من قبيل الضرب الأول من التشابه ، وهو الإضافى . و إن لم يقع بشىء من ذلك فالكلام فى مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسوُّر على مالايعلم ، وهو غير محمود . وأيضا فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المقتدين بهم لم يعرضوا [١] لهذه الأشياء ، ولا تكلموا فيها بما يقتضى تعيين تأويل من غير دليل وهم الأسوة والقُدوة و إلى ذلك فالآية مشيرة الى ذلك بقوله تعالى : (فأمّا الذينَ فى قلوبِهِم زَيْغٌ فيَتَّبِعونَ ما تشابَهَ مِنهُ) الآية ! ثم قال (والرّاسِخونَ فى العِلمِ يقولونَ آمَنّا بهِ كلٌّ مِن عِندِ رَبِّنا) وقد ذهب جملة من متأخرى الأمة الى تسليط التأويل عليها أيضاً ، رجوعا الى ما يفهم من اتساع العرب فى كلامها . من جهة الكناية والاستعارة والتمثيل وغيرها من أنواع الاتساع ، تأنيسا للطالبين ، و بناء على استبعاد الخطاب بما لايفهم ، مع إمكان الوقوف على قوله (والراسخون فى العلم) وهو أحد [٢] القولين للمفسرين ، منهم مجاهد . وهى مسألة اجتهادية ، ولكن الصواب من ذلك ما كان عليه السلف . وقد استدل الغزالى على صحة هذا المذهب بأمور ذكرها فى كتابه المسمى بإلجام العوامّ ، فطالعه من هنالك

﴿ المسألة السادسة ﴾

إذ تسلط التأويل على المتشابه فيراعى فى المؤول به أوصاف ثلاثة : أن يرجع الى معنى صحيح فى الاعتبار ، متفق [٣] عليه فى الجملة بين المختلفين ؛ و يكون اللفظ

---

(١) أى لم يتعرضوا ويتصدوا له ، فى باب ضرب ، من قولهم عرض له ، أشد العرض واعترض له قابله بنفسه كما فى شرح القاموس

(٢) وعليه فلا يوجد المتشابه بالمعنى الحقيقى

(٣) هذا هو الوصف الثانى ، ولم يبن عليه شيئا فى بيانه الآتى ، وكأنه لازم للوصف الأول ، وهو صحة المعنى فى الاعتبار ، لأنه لا يكون كذلك إلا حيث يتفق عليه فى الجملة ، وإن خولف فى التفصيل . فرجع الأمر إلى شرطين (الأول) صحة

المؤوّل قابلا له. وذلك أن الاحتمال المؤول به إما أن يقبله اللفظ أولا . فإن لم يقبله فاللفظ نص لا احتمال فيه ، فلا يقبل التأويل . وإن قبله اللفظ فإما أن يجري على مقتضى العلم (١) أولا . فإن جرى على ذلك فلا إشكال فى اعتباره ؛ لأن اللفظ قابل له والمعنى المقصود من اللفظ لا يأباه ، فاطّراحه إهمال لما هو ممكن الاعتبار قصداً ، وذلك غير صحيح مالم يقم دليل آخر على إهماله أو مرجوحيته . وأما إن لم يجر على مقتضى العلم فلا يصح أن يحمله اللفظ على حال (٢) والدليل على ذلك أنه لو صح لكان الرجوع اليه مع ترك اللفظ الظاهر (٣) رجوعا الى العمى ، ورمياً فى جهالة ، فهو ترك للدليل لغير شيء ، وما كان كذلك فباطل.

هذا وجه.

ووجه ثان وهو أن التأويل إنما يسلط على الدليل لمعارضة ما هو أقوى منه ،

المعنى فى الاعتبار بأن يكون متفقا مع الواقع المعترف به إجمالا ممن يعتد بهم . (والثانى) أن يكون وضع اللفظ قابلا له لغة بوجه من وجوه الدلالة حقيقة أو مجازا أو كناية ، جاريا فى ذلك على سنن اللغة العربية

(١) يعنى أن اللفظ إذا كان قابلا بحسب اللغة للمعنى المؤول به ينظر : هل معنى التركيب بعد اعتبار هذا التأويل يجرى على مقتضى ما نعلمه فى هذه القضية من الخارج ، أم لا يجرى بل يخالف الواقع المعلوم لنا من طريق غير هذا الخبر ؟ فان جرى على ذلك فلا يصح طرحه ، لأن الشرطين قد تحققا ، فاللفظ قابل ، والمعنى المقصود من التركيب لا يأباه ، أى لا يأبى اعتبار هذا التأويل فى مفرد من مفرداته ، لأن المعنى المقصود من التركيب مع اعتبار هذا التأويل فى مفرد من مفرداته يرجع إلى معنى صحيح فى الواقع لا يخالف المعلوم لنا من قبل . وبهذا يتبين أن اللفظ فى قوله (والمعنى المقصود من اللفظ) ليس هو اللفظ المفرد الذى فيه التأويل ، وإلا لكان حاصله أن المعنى المقصود من اللفظ المؤول لا يأبى المعنى المؤول به اللفظ ، فيتحد الآبى والمأبى . بل اللفظ هو اللفظ الخبرى والمعنى المقصود منه هو المعنى التركيبى

(٢) أى ولو قبله اللفظ

(٣) وهو اللفظ المتشابه الظاهر فى معناه الوضعى ، أى تركه إلى معنى لا يجرى على اعتبار صحيح فى مقتضى العلم يكون رجوعا إلى عدم صرف . وقوله (ترك للدليل) أى وهو اللفظ الظاهر المتشابه

فالناظر [١] بين أمرين إما أن يبطل المرجوح جملة ، اعتمادا على الراجح ، ولا يلزم نفسه الجمع . وهذا نظر يرجع الى مثله عند التعارض على الجملة . وإما أن لا يبطله ويعتمد القول به على وجه ، فذلك الوجه إن صح واتفق [٢] عليه فذاك ، وان لم يصح فهو نقض الغرض ، لأنه رامَ تصحيح دليله المرجوح لشيء [٣] لايصح ، فقد أراد تصحيح الدليل بأمر باطل ، وذلك يقتضي بطلانه عند ما رام أن يكون صحيحاً . هذا خلف .

ووجه ثالث [٤] وهو أن تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصح كونه دليلا فى الجملة ، فردّه الى مالايصح رجوع الى أنه دليل لايصح على وجه ، وهو جمع بين النقيضين . ومثاله تأويل من تأول لفظ الخليل فى قوله تعالى : (واتَّخَذَ اللهُ إبراهيمَ خليلا) بالفقير ، فإن ذلك يصير المعنى القرآنى غير صحيح [٥] وكذلك تأويل من تأول غوى من قوله : (وعصَى آدمُ ربَّه فغوَى) أنه من غَوِى [٦]

---

(١) أى إن الناظر فى أمر تعارض عليه دليلان أحدهما راجح والآخر مرجوح له طريقان فى التخلص من المعارضة : إما أن يهدر المرجوح بما يقتضى إهداره ، وإما أن يحمله على معنى يكون صحيحا متفقا عليه ولا يعارض دليله الراجح . أما أنه يحمل المرجوح على وجه اخر لايعارض الراجح ولكنه لايكون صحيحا فى ذاته أو لايوافقه عليه الخصم فعمل باطل حقيقة أو صناعة

(٢) أى حتى يسلم الخصم صحة المعنى فى ذاته ، فيتأتى له دعوى حمل المرجوح عليه

(٣) لعل الأصل (بشيء)

(٤) لايبعد عما قبله

(٥) لأن إبراهيم الذى يقدم العجل السمين المشوى لضيوفه من عند أهله لايصح أن يعد فقيراً . فهذا غير صحيح فى الاعتبار لم يجر على مقتضى العلم . ومابعده تخلف فيه شرط قبول اللفظ المؤول له . ومثال بيان تخلف فيه الجميع ؛ لأن اللفظ لايقبله ، لا من الاشارة فى (هذا) ولا من العطف فى قوله (وهدى الخ) ولايجرى على مقتضى العلم

(٦) بالكسر إذا بشم من شرب اللبن . أى فالتأويل فاسد لأن ما فى القرآن بالفتح . وسيأتى له هذا فى المسألة التاسعة من الطرف الثانى من الأدلة

الفصيل، لعدم صحة غوَى بمعنى غوِى . فهذا لايصح فيه التأويل من جهة اللفظ والأول لايصح فيه من جهة المعنى . ومثال ما تخلفت فيه الأوصاف تأويل بيان[١] ابن سمعان فى قوله تعالى : (هذا بيانٌ لِلناس) .

فصل

وهذا المعنى لايختص بباب التأويل ، بل هو جار فى باب التعارض والترجيح ؛ فإن الاحتمالين[٢] قد يتواردان على موضوع واحد ، فيفتقر الى الترجيح فيهما ، فذلك ثان عن صحة قبول المحل لهما ، وصحتهما فى أنفسهما ، والدليل فى الموضعين واحد .

الفصل الثانى فى الاحكام والنسخ

ويشتمل على مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾

اعلم أن القواعد الكلية هى الموضوعة أولا ، والذى نزل بها القرآن على النبى صلى الله عليه وسلم بمكة ، ثم تبعها أشياء بالمدينة ، كملت بها تلك القواعد التى وضع أصلها بمكة ، وكان أولها الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر ، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة ، كالصلاة وإنفاق المال وغير ذلك . ونهى عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر ، كالافتراءآت التى افتروها من الذبح لغير الله وللشركاء الذين ادّعوهم افتراء على الله ، وسائر ما حرموه على أنفسهم أو أوجبوه من غير

---

(١) يأتى للمؤلف فى المسألة التاسعة المشار اليها آنفاً بيان عن بيان هذا

(٢) لعل الأصل (الدليلين) وسيأتى بسطه فى مبحث التعارض من كتاب الاجتهاد

أصل ، مما يخدم أصل عبادة غير الله ، وأمر مع ذلك بمكارم الأخلاق كلها ، كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالعهد ، وأخذ العفو ، والإعراض عن الجاهل ، والدفع بالتي هي أحسن ، والخوف من الله وحده ، والصبر ، والشكر ، ونحوها ، ونهى عن مساوى الأخلاق من الفحشاء ، والمنكر ، والبغي ، والقول بغير علم ، والتطفيف في المكيال والميزان ، والفساد في الأرض ، والزنى ، والقتل ، والوأد ، وغير ذلك مما كان سائراً في دين الجاهلية . وإنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة ، والأصول الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر

ثم لما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة ، واتسعت خِطَّةُ الاسلام كملت[1] هنالك الأصول الكلية على تدريج ، كإصلاح ذات البين ، والوفاء بالعقود ، وتحريم[2] المسكرات ، وتحديد الحدود التي تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها ويحسنها ، ورفع الحرج بالتخفيفات[3] والرخص ، وما أشبه ذلك ، كلُّه تكميل للأصول الكلية

(١) تراجع المسألة الثامنة من كتاب الأدلة ليفهم معنى كمال تلك الأصول ، وأنه ليس الغرض أن هناك أصولا لم تكن حاصلة رأساً في مكة ثم أنشئت في المدينة. ويدل عليه أيضاً قوله أول مسألتنا (التي وضع أصلها بمكة)

(٢) تقدم في المسألة الثامنة أن تحريم المسكر داخل إجمالا في حفظ النفس . فالذي كان بالمدينة في ذلك إكماله بالتصريح بتحريمه ، ووضع الحدود في شربه . والنص على تحريم القليل منه من باب التكميل أيضاً

(٣) لاينافي هذا قوله الآتي (إنما هو لما كان فيه تأنيس الخ) الذي يقتضي أنه روعي أولا التخفيف ثم روعي التشديد بالمدينة . لأن التخفيف بالرخص إنما جاء بعد تفصيل التكاليف التي كانت مطلقة ؛ وتفصيلها اقتضى اقترانها بمشقات وحرج في بعض الأحيان ، فروعيت الرخص . فهي حتى مع الرخص أشد منها حينما كانت بمكة بدون رخص . ويحسن بك أن تراجع المسألة الخامسة من باب النسخ في كتاب الاحكام للآمدي لتزداد بصيرة في هذا الموضوع وتعرف الخلاف في جواز نوع النسخ الذي جعله المؤلف معظم النسخ

فالنسخ إنما وقع معظمه بالمدينة ، لما اقتضته الحكمة الإلهية فى تمهيد الأحكام . وتأمل كيف تجد معظم النسخ إنما هو لما كان فيه تأنيسٌ أولاً للقريب العهد بالإسلام واستئلافٌ لهم ؛ مثل كون الصلاة كانت صلاتين ثم صارت خمساً ، وكون إنفاق المال مطلقاً بحسب الخِيَرة [١] فى الجملة ثم صار محدوداً مقدرا ، وأن القبلة كانت بالمدينة بيتَ المقدس ثم صارت الكعبة ، وحِلِّ نكاح المتعة [٢] ثم تحريمه ، وأن الطلاق كان إلى غير نهاية على قول طائفة ثم صار ثلاثاً ، والظهار كان طلاقا ثم صار غير [٣] طلاق ، إلى غير ذلك مما كان أصل الحكم فيه باقياً على حاله قبل الإسلام ثم أزيل ، أو كان أصل مشروعيته قريباً خفيفا ثم أحكم

﴿ المسألة الثانية ﴾

لما تقرر أن المنزل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية ، والقواعد الأصولية فى الدين ، على غالب الأمر ، اقتضى ذلك أن النسخ فيها [٤] قليل لا كثير ؛ لأن [٥] النسخ لا يكون فى الكليات وقوعاً وإن أمكن عقلا

---

(١) أى فى نوعه ومقداره ، وإلا فالانفاق مطلوب من أول التشريع ، لاخيرة فيه بمعنى الاباحة . وهذا معنى قوله (فى الجملة)

(٢) التحقيق أن نكاح المتعة أبيح فى غزوة الفتح ثلاثة أيام ثم حرم . فالتحليل كان لضرورة وقتية ثم نسخ ، وكلاهما كان بالمدينة . فالمثال على ماترى

(٣) يعنى وهو أشد ؛ لأنه يحتاج لكفارة بخلاف الطلاق

(٤) أى فى الأحكام المنزلة بمكة ، لافى الأحكام الكلية ، حتى لايتنافى مع قوله بعد (لا يكون فيها وقوعا الخ) وقوله (لم يثبت نسخ لكلى) . ولو قال فيه لكان نصا فى المراد

(٥) ذكر المؤلف ثلاثة أوجه فى الاستدلال على أن النسخ فيما نزل بمكة قليل - أو نادر كما يقول بعد - «١» وجه خاص ، وهو أن أكثر مانزل بها كليات ، وهى لانسخ فيها . أما أن أكثر مانزل بها كليات فقد تقرر فى المسألة الأولى . وأما أن الكليات لانسخ فيها فدليله الاستقراء التام وأن الشريعة مبنية الخ وإذا

ويدل على ذلك[١] الاستقراء التام ، وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات. والحاجيات والتحسينيات ، وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء ، بل إنما أتى بالمدينة ما يقويها ويحكمها ويحصنها ؛ وإذا كان كذلك لم يثبت نسخ لكلى ألبتة . ومن استقرى كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هذا المعنى ؛ فإنما يكون النسخ فى الجزئيات منها ، والجزئيات المكية قليلة

وإلى هذا فإن الاستقراء يبين أن الجزئيات الفرعية التى وقع فيها الناسخ والمنسوخ بالنسبة إلى ما بقى محكما قليلة . ويقوى[٢] هذا فى قول من جعل المنسوخ من المتشابه ، وغير المنسوخ من المحكم ؛ لقوله تعالى : (هوَ الذِى أنزَلَ عليكَ الكتَابَ منهُ آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتابِ وأُخَرُ مُتشَابِهَاتٌ) فدخول النسخ فى الفروع المكية قليل ، وهى قليلة ، فالنسخ فيها قليل ، فهو إذاً بالنسبة إلى الأحكام المكية نادر[٣]

ووجه آخر ، وهو أن الأحكام إذا ثبتت على المكلف فادعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقق[٤] ؛ لأن ثبوتها على المكلف أولاً محقق ، فرفعها بعد العلم

صحت المقدمتان ثبت انه لانسخ فى أكثر الأحكام المكية ، بل فى القليل منها . وهو المطلوب «٢» ما أضافه بقوله (وإلى هذا فان الاستقراء الخ) وحاصله أن من تتبع الناسخ والمنسوخ من الأحكام الجزئية نفسها تبين له أن ما نسخ من الجزئيات أقل من المحكم منها . وهذا كما يصح دليلا على قلة النسخ فى الأحكام المكية ، يدل على قلته فى الأحكام المدنية أيضاً ، وإن كان سياقه للاستدلال على المكى «٣» فى قوله (ووجه آخر وهو أن الأحكام الخ) وهو كسابقه عام للمكى والمدنى . ولذلك أحال عليهما فى الفصل عند الاستدلال على أن الأمر كذلك فى سائر الأحكام

(١) أى على أن النسخ لا يكون فى الكليات ، لا على أصل الدعوى . فهو استدلال على مقدمة الدليل

(٢) لأنه حينئذ يكون مقابلا للمحكم الذى نصت الآية على أنه أم الكتاب وأصله والغالب فيه

(٣) أى لأنه قليل فيما هو فى ذاته قليل

(٤) يشبه كلام ابن النحاس الآتى بعد . فلعله مأخذه

بثبوتها لا يكون إلا بمعلوم محقق . ولذلك أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا ينسخ[١] القرآن ولا الخبر المتواتر ، لأنه رفع للمقطوع به بالمظنون ، فاقتضى هذا أن ما كان من الأحكام المكية يدعى نسخه لا ينبغى قبول تلك الدعوى فيه إلا مع قاطع بالنسخ ، بحيث لا يمكن الجمع بين الدليلين ولا دعوى الإحكام فيهما

فصل

وهكذا يقال فى سائر الأحكام مكية كانت أو مدنية

ويدل على ذلك الوجهان الأخيران ، ووجه ثالث ، وهو أن غالب[٢] ما ادعى فيه النسخ إذا تأمل وجدته متنازعاً فيه ، ومحتملا ، وقريبا من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه ، من كون الثانى بيانا لمجمل ، أو تخصيصا لعموم ، أو تقييداً لمطلق ، وما أشبه ذلك من وجوه الجمع ، مع البقاء على الأصل من الإحكام فى الأول والثانى . وقد أسقط ابن العربى من الناسخ والمنسوخ كثيرا بهذه الطريقة . وقال الطبرى : أجمع أهل العلم على أن زكاة الفطر فرضت ، ثم اختلفوا فى نسخها : قال ابن النحاس : فلما ثبتت بالاجماع و بالأحاديث الصحاح عن النبى صلى الله عليه وسلم ، لم يجز أن تزال إلا بالاجماع أو حديث يزيلها و يبين نسخها ، ولم يأت من ذلك شيء ، انتهى المقصود منه

ووجه رابع يدل على قلة النسخ وندوره ، أن تحريم ما هو مباح بحكم الأصل ليس بنسخ عند الأصوليين ؛ كالخمر والربا ، فان تحريمهما بعد ما كانا على حكم

(١) نعم هو قول الأكثرين . وحجتهم واضحة . وإنما قبلوا تخصيص المتواتر بالآحاد ولم يقبلوا نسخه به لأن الأول بيان وجمع بين الدليلين ، بخلاف النسخ فانه إبطال .

(٢) ومنه يعلم أن الطريقة التى جرى عليها مثل الجلالين فى التفسير ليست على ماينبغى . وإن كان جريا على الاصطلاح الآتى فى المسألة بعد فهو تساهل فى التعبير غير محمود فى بيان كلام الله تعالى .

الأصل لا يعد نسخا لحكم الاباحة[1] الأصلية . ولذلك قالوا فى حد النسخ : إنه رفع الحكم الشرعى [2] بدليل شرعى متأخر ، ومثله رفع براءة الذمة بدليل . وقد كانوا[3] فى الصلاة يكلم بعضهم بعضا ، إلى أن نزل : (وقُومُوا لِلّٰهِ قانتين) . وروى أنهم كانوا [4] يلتفتون فى الصلاة إلى أن نزل: (الذينَ هُمْ فى صلاتهم خاشِعُون) قالوا : وهذا إنما نَسَخ أمراً [5] كانوا عليه ، وأكثر القرآن [6] على ذلك . معنى هذا أنهم كانوا يفعلون ذلك بحكم الأصل من الإباحة ، فهو مما لا يعد نسخاً . وهكذا كل ما أبطله الشرع من أحكام الجاهلية . فاذا اجتمعت هذه الأمور ، ونظرت الى الأدلة من الكتاب والسنة ، لم يتخلص فى يدك من منسوخها

....

(١) يدل على أن الخمر كان مباحا بحكم الأصل قبل نزول تحريمه بالمدينة وهذا يحتاج إلى الجمع بينه وبين ماسبق له أن تحريمه داخل فى الأصل المكى إجمالا وهو حرمة الجناية على النفس والأعضاء

(٢) أى والمباح بحكم الأصل والعادة الجارية قبل الشرع لا يعتبر حكما شرعيا

(٣) روى فى التيسير عن زيد بن أرقم قال : كنا نتكلم فى الصلاة يكلم الرجل منا صاحبه وهو إلى جنبه حتى نزلت (وقوموا لله قانتين) فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام . أخرجه الخمسة

(٤) أخرج ابن مردويه أنه كان صلى الله عليه وسلم إذا صلى يلتفت فى الصلاة فنزلت هذه الآية . وأخرجه الحاكم وصححه ، والبيهقى فى سننه أنه كان إذا صلى رفع بصره إلى السماء فنزلت الآية

(٥) أى فليس نسخا لحكم شرعى ، بل تعمير للذمة بعد أن كانت غير مشغولة وقد تفنن فى تسمية هذا النوع تحريم ماهو مباح بالاباحة الأصلية ، أو رفع براءة الذمة بدليل ، أو نسخ أمر كانوا عليه . وهى عبارات ثلاث استعملها فى معنى واحد زيادة فى إيضاح الفرق بينه وبين نسخ الحكم الشرعى

(٦) أى أكثر تشريع القرآن رفع ونقض لما كانوا عليه ، وإن كان أمهلهم مدة وأخذهم بالتدريج فى تشريع ما به إصلاح عاداتهم وعباداتهم . فلا يعد نسخاً ، لأنه إنشاء لأحكام لم يسبقها تشريع فى موضوعها

الا ما هو نادر . على أن ههنا معنى يجب التنبه له ، ليفهم اصطلاح القوم فى النسخ . وهى :

﴿ المسألة الثالثة ﴾

وذلك أن الذى يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم فى الإطلاق أعم منه فى كلام الأصوليين : فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخا ، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أومنفصل نسخا ، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخا ، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر نسخا ؛ لأن جميع ذلك مشترك فى معنى واحد ، وهو أن النسخ فى الاصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد فى التكليف ، و إنما المراد ماجيء به آخراً ، فالأول غير معمول به ، والثانى هو المعمول به

وهذا المعنى جار فى تقييد المطلق ، فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيِّده ، فلا إعمال له فى إطلاقه ، بل المعمل هو المقيد ، فكأن [1] المطلق لم يفد مع مقيده شيئاً ، فصار مثل الناسخ والمنسوخ . وكذلك العام مع الخاص ؛ إذ كان ظاهر العام يقتضى شمول الحكم لجميع ما يتناوله اللفظ ، فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار ، فأشبه الناسخ والمنسوخ ، الا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة ، و إنما أهمل منه ما دل عليه [2] الخاص ، و بقى السائر على الحكم الأول . والمبين مع المبهم [3] كالمقيد مع المطلق . فلما كان كذلك استسهل إطلاق

(١) إنما قال (كأن) لأن الواقع أن المطلق لم يهمل مدلوله جملة كما سيأتى فى العام بعد فيقال نظيره هنا ، أى أن الذى أهمل إنما هو الاحتمالات الأخرى لغير المقيد

(٢) أى أهمل منه مادل الخاص على إهماله ، وهو ما عدا مدلول الخاص

(٣) كما يأتى مثاله بعد فى قوله تعالى (قل الأنفال لله والرسول) مع قوله (واعلموا أنما غنمتم) الآية

لفظ النسخ فى جملة هذه المعانى ؛ لرجوعها الى شىء واحد

ولا بد من أمثلة تبين المراد : فقد روى عن ابن عباس أنه قال فى قوله تعالى : (مَن كانَ يُريدُ العاجِلةَ عجّلنا له فيها ما نَشاء لِمَن نُريد) إنه ناسخ لقوله تعالى : (مَن كانَ يُريدُ حَرْثَ الآخِرةِ نَزِدْ له فى حَرثِهِ ، ومَن كان يُريدُ حَرْثَ الدُّنيا نُؤْتِه مِنها) . وعلى هذا التحقيق تقييد لمطلق ؛ إذ كان قوله : (نُؤْتِهِ منها) مطلقاً ومعناه مقيد بالمشيئة ، وهو قوله فى الأخرى : (لِمَنْ نُريد) وإلا فهو إخبار ، والأخبار لا يدخلها [١] النسخ .

وقال فى قوله : (والشُّعَراء يَتَّبِعُهُمُ الغاوُون — الى قوله : وأنَّهمْ يَقُولون مالا يَفعَلون) هو منسوخ بقوله : (إلاَّ الذينَ آمَنُوا وعَمِلوا الصالحاتِ وذَكَروا اللهَ كثيراً) الآية ! قال مكى : وقد ذكر عن ابن عباس فى أشياء كثيرة فى القرآن فيها حرف الاستثناء أنه قال : « منسوخ » قال وهو مجاز لا حقيقة ؛ لأن المستثنى مرتبط بالمستثنى منه ، بيَّنه حرف الاستثناء أنه [٢] فى بعض الأعيان الذين عمهم اللفظ الأول ؛ والناسخ منفصل [٣] عن المنسوخ رافع لحكمه ، وهو بغير

---

(١) أى لا يدخل النسخ مدلول الخبر وثمرته إن كان مما لا يتغير : كالأخبار بوجود الآله وبصفاته ، فدخول النسخ فى هذا المدلول محال باجماع . أما إذا كان مما يتغير كايمان زيد وكفر عمرو ففيه خلاف ، والمختار جوازه . وأما نسخ تلاوة الخبر أو نسخ تكليفنا به كما إذا كلفنا بأن نخبر بشىء ثم ورد نسخ التكليف بذلك فكل من هذين جائز ، لأنه من التكليف ، فيدخله النسخ . فانظر معنى الآية هل هو مما يتغير فيدخله النسخ على المختار ؟ أم لا يتغير فلا يدخله ؟ وقالوا إن من أمثلة مالا يتغير أن تقول أهلك الله زيدا ، لأنها حادثة واحدة تقع مرة واحدة فلا يتأتى فيها التغيير . والتحقيق أن بعض الأخبار يجوز فى مدلولها النسخ كما إذا كان الخبر عاما فيأتى الثانى يبين تخصيصه وقصره على البعض كما فى الآية . إلا أنه يكون على اصطلاح المتقدمين لا اصطلاح الأصوليين . وكلامه فى هذا . راجع الاحكام للآمدى

(٢) أنه بدل من الضمير فى بينه . فالكلام واضح لا يحتاج لتصحيح كما ظن

(٣) لأنه قد أخذ فى تعريفه أن يكون الدليل الناسخ متأخراً عن المنسوخ ، ويلزمه أن يكون بغير حروف الاستثناء

حرف . هذا ما قال . ومعنى ذلك أنه تخصيص للعموم قبله ، ولكنه أطلق عليه لفظ النسخ ؛ إذ لم يعتبر فيه الاصطلاح الخاص .

وقال فى قوله تعالى : (لا تَدخُلوا بيوتاً غيرَ بُيُوتِكم حتَّى تَستأنِسوا وتُسَلِّموا عَلَى أهلِها) إنه منسوخ بقوله : (ليس عليكم جُناحٌ أن تَدْخُلوا بُيوتاً غيرَ مَسْكُونة) الآية ! وليس من الناسخ والمنسوخ فى شىء ، غير أن قوله : (ليس عليكم جُناحٌ) يثبت[١] أن البيوت فى الآية الأخرى إنما يراد بها المسكونة

وقال فى قوله : (انفِرُوا خِفافاً وثِقالاً) إنه منسوخ[٢] بقوله : (وما كانَ المؤمنونَ لينفِروا كافّةً) والآيتان فى معنيين ، ولكنه نبّه على أن الحكم بعد غزوة تبوك أن لا يجب النفير على الجميع .

وقال فى قوله تعالى : (قُلِ الأنفالُ لِلّهِ والرَّسولِ) منسوخ بقوله : (واعْلَمُوا أنما غَنِمتم مِن شىءٍ فأنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ) وإنما ذلك بيان لمبهم فى قوله (لله والرَّسول).

وقال فى قوله : (وما على الَّذين يتقونَ مِن حسابِهم مِن شىء) إنه منسوخ بقوله : (وقد نَزَّلَ عليكم فى الكتابِ أنْ إذا سَمِعتم آياتِ اللهِ يُكفَرُ بها) الآية ! وآية الانعام[٣] خبر من الأخبار ، والأخبار لا تَنسَخ ولا تُنسَخ .

---

(١) بل فى نفس الاية الاخرى مايثبت أنها خاصة بالمسكونة ، لأن قوله (حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها) يقتضى ذلك

(٢) وبه قال عطاء . وهو مبنى على أن الآية الثانية فى الجهاد ، وقد بين الفخر مع هذا أنه لايلزم النسخ . وقيل إنها فى أحكام التفقه فى الدين لادخل لها بالجهاد كما قاله المؤلف . إلا أنه لاداعى إذن لقوله (ولكنه نبه الخ) لأن هذا هو معنى النسخ

(٣) نزل بمكة (وإذا رأيت الذين يخوضون الآية) ، فشكا المسلمون أنهم يحرمون من المسجد الحرام والطواف اذ كان كلما حصل من المشركين خوض واستهزاء تركوا المكان الذى يجلسون فيه ، وهذا حرج . فنزلت الرحمة والرخصة بقوله (وما على الذين يتقون) أى الشرك والمعاصى (من حسابهم من شىء ولكن ذكرى) فأبيح لهم البقاء فى أماكنهم مع تذكير الخائضين وارشادهم . ثم إن المنافقين فى المدينة كانوا يجالسون أحبار اليهود ويسمعون منهم الهزء والطعن فى

وقال فى قوله : (وإذا حَضَرَ القِسمةَ أولُوا القُرْبَى واليتامَى والمساكِينُ فارْزُقُوهم مِنه) الآية ! إنه منسوخ بآية المواريث . وقال مثله الضحاك والسدى وعِكرمة . وقال الحسن ، منسوخ بالزكاة . وقال ابن المسيَّب : نسخه الميراث والوصية . والجمع بين الآيتين ممكن ، لاحتمال حمل الآية على الندب[1] ، والمراد بأولى القربى من لا يرث ، بدليل قوله : (وإذا حضَرَ) كما ترى[2] الرزق بالحضور . فان المراد غير الوارثين . وبيّن الحسن أن المراد الندب أيضاً ، بدليل آية الوصية والميراث ، فهو من بيان المجمل والمبهم

وقال هو وابن مسعود فى قوله : (وإن تُبْدُوا ما فى أنفُسِكم أو تُخْفوهُ يُحاسِبْكم بهِ اللهُ ، فيَغفِرُ لِمن يَشاء) إنه منسوخ بقوله : (لا يُكلِّفُ اللهُ نَفساً إلاَّ وُسْعَهَا) بدليل أن ابن عباس فسر الآية بكتمان الشهادة[3] إذ تقدم قوله :

الاسلام والقرآن فنزلت الآية (وقد نزل عليكم فى الكتاب) خطابا للمنافقين بأنه نزل عليكم فى القرآن أن إذا سمعتم آيات الله الخ الى أن قال إنكم ، أيها المنافقون ، إذا مثل هؤلاء الأحبار الكفار . وعليه فالمراد بما أنزل عليهم فى الكتاب هو آية (وإذا رأيت الذين يخوضون الخ) الموجبة لقيامهم من مجلس الخائضين راجع الفخر الرازى فى الآيتين . وعلى ماقاله يكون حصل نسخ مرتين : نسخ لعزيمة القيام بالتخفيف وإباحة الجلوس مع الذكرى ، وكل من الناسخ والمنسوخ فى سورة الأنعام ، ونسخ للتخفيف ثانيا بآية (وقد نزل عليكم فى الكتاب الخ) فى سورة النساء . وقد قالوا إن هذا لايعهد مثله فى الشريعة كما قاله ابن القيم فى غير موضع من كتابه زاد المعاد . هذا ثم لايخفى أن قوله (وماعلى الذين يتقون) يفيد حكما شرعيا هو رفع الحرج فيصح أن يكون ناسخا ومنسوخا لأنه ليس بخبر معنى ، خلافا لماقاله المؤلف أولا وآخراً . وسيأتى مثله فى الأمر غير الصريح

(١) وقد أقسم ابن عباس على أنها محكمة لم تنسخ ولكنها مما تهاون فيه الناس . راجع البخارى

(٢) تحريف ولعل الأصل (لما شرط الرزق بالحضور كان المراد الخ)

(٣) ومعنى الآية على كلام ابن عباس إن تبدوا مافى أنفسكم وما تعلمونه فى

(ولا تَكْتمُوا الشَّهادة) ثم قال : (وإن تُبدُوا ما فى أنفسِكم أو تُخْفُوهُ يُحاسِبْكم بهِ اللهُ) الآية ! لحصل أن ذلك من باب تخصيص العموم ، أو بيان المجمل .

موضوع الشهادة بأن تقولوا لصاحب الحق نعلم الشيء ولكنا لا نشهد به عند الحكام، أو تخفوه بألا تطلعوا صاحب الحق على ماتعلمونه ، يحاسبكم به الله على كل حال ، لأنه كتمان للشهادة ومضيع للحق . فيكون قوله (وإن تبدوا الخ) من باب بيان المجمل لقوله (ولا تكتموا) ، فقد كان يحتمل الأمرين ، كما يحتمل أحدهما فقط . وعليه لا تكون آية (لايكلف الله نفسا إلا وسعها) مرتبطة بهذه الاية . فقوله (بدليل الخ) سقط منه كلام تقديره (وليس بمنسوخ بدليل الخ) . أما على رواية أنه لما نزلت آية (وإن تبدوا) شق الأمر على الصحابة وجثوا على ركبهم أمامه صلى الله عليه وسلم وقالوا : كلفنا من الأمر ما نطيق ، من صوم وصلاة الخ ، ولكن نزلت هذه الاية وليس فى وسعنا تنزيه النفس عن الهواجس والخواطر السيئة ، فأنزل الله آية (لايكلف الله نفسا إلا وسعها) يعنى فلا يكلفكم بالخواطر وما يكون فى النفس غير العزم على الفعل الذى تطيقونه فيكون معنى كونها ناسخة لآية (وإن تبدوا) أنها مبينة لاجمالها أو مخصصة لها ببعض ما يشمله قوله (وإن تبدوا ما فى أنفسكم) . والحاصل أنه على رأى ابن عباس لا تعلق لآية (لا يكلف الله) بآية (وإن تبدوا) وتكون هذه محكمة ولا تخصيص فيها ، بل هى مبينة لاجمال آية (ولا تكتموا الشهادة) . وأما إذا جرينا على رواية جثو الصحابة على الركب فتكون آية (لايكلف) مخصصة أو مبينة لاجمال آية (وإن تبدوا) الذى كان بظاهره يشمل الهواجس والخواطر فنزلت الآية مخرجة لما عدا العزم الذى فى الوسع اجتنابه . ويكون قوله (لحصل أن ذلك من باب التخصيص الخ) صحيحا لكن بما شرحناه ، ويكون فى الكلام سقط آخر قبل قوله (لحصل) تقديره : وعلى فرض رواية الجثو وعدم مسايرة ابن عباس تكون آية (لايكلف) مخصصة أو مبينة لآية (وإن تبدوا) لا ناسخة . ولا يخفى عليك أن الكلام لا يستقيم إلا بتقدير شيء ساقط منه ، لأن ابن مسعود الذى يقول . كما فى البخارى ومسلم . (والله الذى لا إله إلا هو ما نزلت سورة من كتاب الله إلا وأنا أعلم أين نزلت ولا أنزلت آية من كتاب الله ألا وأنا أعلم فيم أنزلت ولو أعلم أحدا أعلم منى بكتاب الله تعالى تبلغه الابل لركبت اليه) الذى يقول

وقال فى قوله : (ولا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إلاَّ ما ظَهَرَ منها) إنه منسوخ بقوله : (والقوَاعدُ منَ النساءِ) الآية ! وليس بنسخ ، إنما هو تخصيص لما تقدم من العموم

وعن أبى الدرداء وعُبادة بن الصامت فى قوله تعالى : (وَطَعَامُ الذِينَ أُوتُوا الكِتابَ حِلٌّ لكم) أنه ناسخ لقوله : (ولا تأكلُوا مِما لم يُذكَرِ اسمُ الله عليهِ) فان كان المراد أن طعام أهل الكتاب حلال وإن لم يذكر اسم الله عليه فهو تخصيص للعموم ، وإن كان المراد أن طعامهم حلال بشرط التسمية فهو أيضاً من باب التخصيص لكن آية الانعام هى آية العموم المخصوص فى الوجه الأول ، وفى الثانى بالعكس(١)

وقال عطاء فى قوله تعالى : (ومَن يُوَلِّهِمْ يَومَئِذٍ دُبُرَهُ) إنه منسوح بقوله :

ذلك لايقول إنها منسوخة بدليل أن ابن عباس فسر الآية ؛ ولكنه إذا قال بالنسخ فانما يقول بعلمه هو . هذا وقد روى البغوى فى تفسيره بجملة طرق أن ابن عباس يقول انها منسوخة بآية (لايكلف) راويا حديث جثو الصحابة وشدة ما لحقهم بسبب هذه الاية . ومعنى كونها منسوخة على رأيه هذا أن تكون مخصوصة أو مبينة بها على ماشرحناه ، ولم يذكر البغوى عنه الوجه الذى ذكره المؤلف من رجوعها الى قوله (ولا تكتموا) بل ذكر وجها آخر عنه إنها محكمة على أن معنى يحاسبكم يخبركم به ، وأن الحساب لا يستلزم العقاب وانها تتلاقى مع حديث (فأما المؤمن فيقول له ربه ألم تفعل كذا ، ألم تفعل كذا ؟ ثم يقول سترتها عليك فى الدنيا واليوم أغفرها لك . وأما الفاجر فيحاسبه على شركه وكفره) وهذا معنى (فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) . ولاشك أن هذا غير مانقله المؤلف عنه هنا

(١) إلا أنه يتوقف على صحة تخصيص المتقدم للمتأخر . لأن سورة المائدة متأخرة عن الأنعام . وهو رأى الأكثر ، يقولون : يخصص العام بالخاص مطلقاً تقدم أو تأخر . وقال بعضهم لا يخصص الكتاب الكتاب مطلقاً تقدم المخصص أو تأخر . وقال إمام الحرمين وأبو حنيفة إنما يتخصص العام بالخاص إذا تقدم العام فى التاريخ ، وإلا كان العام المتأخر ناسخاً

(إنْ يَكن مِنكم عِشرُون صَابِرُون يَغْلِبوا مِائَتَيْن) الى آخر الآيتين ، وإنما هو تخصيص و بيان لقوله : (وَمَنْ يُوَلِّهِمْ) فكأنه على معنى : ومن يولهم وكانوا مثلى عدد المؤمنين ، فلا تعارض ولا نسخ بالإطلاق الأخير . وقال فى قوله : (وأُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذَلِكم) إنه منسوخ بالنهى عن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، وهذا من باب تخصيص العموم .

وقال وهب بن منبه فى قوله : (وَيَستَغفِرون لمن فى الأرضِ) نسختها الآية التى فى غافر : (وَيَسْتَغْفرُونَ لِلَّذِين آمَنوا) . وهذا معناه أن آية غافر مبينة لآية الشورى ؛ إذ هو خبر محض [1] ، والأخبار لا نسخ فيها ، وقال ابن النحاس : هذا لا يقع فيها ناسخ ولا منسوخ ؛ لأنه خبر من الله ، ولكن يجوز أن يكون وهب ابن منبه أراد أن هذه الآية على نُسخة [2] تلك الآية ، لافرق بينهما ، يعنى أنهما بمعنى واحد وإحداها تبين الأخرى . قال : وكذا يجب أن يُتأول للعلماء ، ولا يتأولوا عليهم الخطأ العظيم ، إذا كان لما قالوه وجه . قال : والدليل على ما قلناه ماحدثناه أحمد بن محمد ثم أسندعن قتادة فى قوله (ويستَغفِرُون لِمَنْ فى الأرضِ) قال : للمؤمنين منهم

وعن عراك بن مالك وعمر بن عبد العزيز وابن شهاب أن قوله : (والذين يكنزُونَ الذَّهبَ والفِضَّة) الآية ا منسوخ بقوله : (خُذْ من أموَالهم صدقَةً) وإنما هو بيان [3] لما يسمى كنزا ، وأن المال إذا أديتْ زكاته لا يسمى كنزاً ،

---

(١) أى ولا يؤول الى تكليف حتى يدخله النسخ ، إذ لو كان بمعنى الأمر لصح دخول النسخ فيه

(٢) وهل قرأها ابن النحاس (نسختها) اسما مبتدأ خبره الآية التى الخ أم قرأها فعلا ؟ الأول أقرب الى غرضه ، وأيسر فى تأويله كلامه

(٣) بدليل الأحاديث الكثيرة الواردة فى أن الكنز هو الذى لا تؤدى زكاته ، عن ابن عمر وابن عباس وغيرهما . وخرج بعضها البخارى ومالك ، والبعض أبو داود . راجع التيسير

و بقى مالم يزك داخلاً تحت التسمية . فليس من النسخ فى شىء

وقال قتادة فى قوله : (اتقوا اللهَ حقَّ تُقاته) إنه منسوخ بقوله : (فاتقوا الله ما استطعتم) وقاله الربيع ابن أنس والسدى وابن زيد ، وهذا من الطراز المذكور ؛ لأن الآيتين مدنيتان ، ولم تنزلا إلا بعد تقرير أن الدين لاحرج فيه ، وأن التكليف بما لا يستطاع مرفوع ، فصار معنى قوله : (اتقوا اللهَ حقَّ تقاته) فيما استطعتم ، وهو معنى قوله : (فاتقوا اللهَ ما استطعتم) فإنما أرادوا بالنسخ أن إطلاق سورة آل عمران مقيد بسورة التغابن

وقال قتادة أيضاً فى قوله: (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) إنه نسخ[١] من ذلك التى لم يدخل بها، بقوله : (فما لكم عليهن من عدةٍ تعتدونها) والتى يئست من المحيض والتى لم تحض بعد والحامل ، بقوله : (واللائى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر - إلى قوله: أن يضعن حملهن)

وقال عبد الملك بن حبيب فى قوله : (اعملوا ماشئتم) وقوله : (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) وقوله : (لمن شاء منكم أن يستقيم) إن ذلك منسوخ بقوله : (وما تشاؤن إلا أن يشاء اللهُ ربُّ العالمين) وهذه الآى إنما جاءت فى معرض التهديد والوعيد ، وهو معنى لايصح نسخه ، فالمراد[٢] أن إسناد المشيئة للعباد ليس على ظاهره ، بل هى مقيدة بمشيئة الله سبحانه

وقال فى قوله : (الأعراب أشد كفراً ونفاقاً) وقوله : (ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مغرماً) إنه منسوخ بقوله : (ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر) الآية ! وهذا من الأخبار التى لايصح نسخها ، والمقصود أن عموم[٣] الأعراب مخصوص بمن كفر ، دون من آمن

---

(١) يريد وحكمه يجرى على ما سبق من أنه بيان وتخصيص

(٢) يستأنس بهذا لتصحيح النقص الذى أشرنا اليه فى المسألة الثانية من المتشابه

(٣) أى فى الآية الاولى مخصوص بالآية الأخيرة أما الآية الوسطى مع الأخيرة فلا تعارض بينهما ، لأن كلا منهما صريح فى بعض الأعراب ، فلا يتوهم فيهما نسخ ولا تخصيص

وقال أبو عبيد وغيره إن قوله : (ولاَ تقبَلُوا لهُم شَهَادَةً أبداً وأُولئكَ هُمُ الفاسِقُون) منسوخ بقوله : (إلاَّ الذين تَابُوا من بعدِ ذلِكَ) الآية ! وقد تقدم لابن عباس مثله

وقيل فى قوله :(إنَّ اللهَ يغفِرُ الذُّنوبَ جَميعاً) منسوخ بقوله : (إنَّ اللهَ لا يَغفِرُ أن يُشرَكَ بِهِ) الآية ! وهذا من باب تخصيص العموم لا من باب النسخ وفى قوله : (إنكم وما تعبُدونَ مِن دونِ اللهِ حصَبُ جهنم) إنه منسوخ [1] بقوله : (إنَّ الذينَ سبقَتْ لهمْ مِنَّا الحسْنى أولئكَ عنها مُبعَدونَ) وكذلك قوله تعالى : (وإنْ مِنكمْ إلا وَارِدُها) منسوخ بها أيضا ، وهو إطلاق النسخ فى الأخبار ، وهو غير جائز . قال مكى : وأيضا فإن هذا لو نسخ لوجب زوال حكم دخول المعبودين من دون الله كلهم النار ؛ لأن النسخ إزالة الحكم الأول وحلول [2] الثانى محله ، ولا يجوز زوال الحكم الأول فى هذا بكليته ، إنما زال بعضه ، فهو تخصيص [3] وبيان . وفى قوله : (وَمَنْ لمْ يَستطِعْ مِنكم طَولاً أن ينكِحَ المحصَناتِ المُؤمِناتِ) الآية ! إنه منسوخ بقوله : (ذَلِكَ لِمنْ خشِيَ العَنتَ مِنكم) وإنما هو بيان لشرط نكاح الإماء المؤمنات .

---

(١) لأن من المعبودين عيسى وأمه وكثيراً من الملائكة

(٢) أى وكأن الأول ما حصل . وهو وإن لم يفد أنهم ومعبودهم ممن سبقت لهم الحسنى إلا أنه قد زال كونهم حصب جهنم ، وهو غير صحيح . هذا مراده

(٣) أى لمن يدخل النار من المعبودين . ويبقى الكلام فى ورودها ، فهل هو مخصص أيضاً بآية (إن الذين سبقت) مع أن آية الورود فيها ما يفيد بقاء عمومها وهو قوله (ثم ننجى الذين اتقوا) ؟ وهو الذى يفيده حديث مسلم : « لا يدخل النار إن شاء الله تعالى من أصحاب الشجرة أحد ، فقالت حفصة : بلى يا رسول الله . فانتهرها ، فقالت : وإن منكم إلا واردها . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قال الله (ثم ننجى الذين اتقوا) الآية ، وكذا حديث ابن مسعود . راجع التيسير فى الآيتين ، وعليه فالآية الثانية لا يتعلق بها نسخ ولا تخصيص . وهذا هو الذى درج عليه شراح الحديث

والأمثلة هنا كثيرة توضح لك أن مقصود المتقدمين بإطلاق لفظ النسخ بيان ما[١] فى تلقى الأحكام من مجرد ظاهره إشكال وإيهام لمعنى غير مقصود للشارع فهو أعم من إطلاق الأصوليين . فليفهم هذا . وبالله التوفيق

﴿ المسألة الرابعة ﴾

القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع[٢] فيها نسخ ، وإنما وقع النسخ فى أمور جزئية ، بدليل الاستقراء ؛ فان كل مايعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت . وإن فرض نسخ بعض جزئياتها فذلك لا يكون إلا بوجه آخر من الحفظ ؛ وإن فرض النسخ فى بعضها الى غير بدل فأصل الحفظ باق ، إذ لايلزم من رفع بعض أنواع الجنس رفع الجنس

بل زعم الأصوليون أن الضروريات مراعاة فى كل ملة ، وإن اختلفت أوجه الحفظ بحسب كل ملة . وهكذا يقتضى الأمر فى الحاجيات والتحسينيات . وقد قال[٣] الله تعالى: (شَرَعَ لكم مِنَ الدِّينِ ما وَصَّى بِهِ نوحاً والذى أوْحينا إليك وما وصيْنا بِهِ إبراهيم وموسى وعيسَى أَن أقيموا الدِّينَ ولا تتفرّقوا فيه) ، وقال تعالى : (فاصبر كما صبَرَ أُولو العزْمِ منَ الرسُل) وقال بعد ذكر كثير من الأنبياء عليهم السلام : (أولئكَ الذينَ هدَى اللهُ فبِهُداهُمُ اقْتدِه) وقال تعالى : (وكيْفَ يحَكِّمونَكَ وعِندَهُمُ التَّوْرَاةُ فيها حكمُ اللهِ) الآية ، وكثير من الآيات أخبر

---

(١) لفظ (ما) واقع على الدليل من الكتاب أو السنة . ومعنى الكلام حينئذ واضح ، لا حاجة فيه الى حذف ولا تغيير فى لفظه

(٢) هذا الكلام سبق . ولكنه أعاده مقدمة لقوله بعد (بل زعم الاصوليون) واستدلاله بالآيات على كلام الأصوليين

(٣) ففى الآية الأولى إقامة أصل الدين وعدم التفرق فيه . وفى الثانية الصبر وهو من مكارم الأخلاق . وهكذا الآيات بعدها فيها أصول الصلاة ، والصيام ، وإنفاق المال للفقراء ، والقصاص

فيها بأحكام كلية كانت فى الشرائع المتقدمة ، وهى فى شريعتنا ، ولا فرق بينهما . وقال تعالى: (مِلَّةَ أبيكم إبراهيمَ) وقال فى قصة موسى عليه السلام : (إنّى أنا اللهُ لآ إله إلاّ أنا فاعبُدْنِى وأقِمِ الصلاة لذِكْرِى) وقال : (كُتِبَ عليكُم الصيامُ كما كُتِبَ على الذين من قبلِكم) وقال : (إنا بَلوْناهم كما بَلوْنا أصحابَ الجنَّةِ) الآيات فى منع الإنفاق ، وقال : (وكتبْنا عليهم فيها أن النفْسَ بالنفْسِ) الى سائر مافى ذلك من معانى الضروريات .

وكذلك الحاجيات ، فانا نعلم أنهم لم يكلفوا بما لا يطاق . هذا وإن كانوا قد كلفوا بأمور شاقة فذلك لا يرفع أصل اعتبار الحاجيات. ومثل ذلك التحسينيات ؛ فقد قال تعالى [١] (أئِنكمْ لَتأتونَ الرجالَ وتقطَعونَ السَّبيلَ وتأتونَ فى نادِيكم المنكر) وقوله : (فبِهُداهُمُ اقْتَدِهْ) يقتضى بظاهره دخول محاسن العادات ، من الصبر على الأذى ، والدفع بالتى هى أحسن ، وغير ذلك .

وأما قوله : (لِكلٍّ جَعلْنا مِنكم شِرْعةً ومِنْهاجا) فإنه يصدق [٢] على الفروع الجزئية ، وبه تجتمع معانى الآيات والأخبار . فإذا كانت الشرائع قد اتفقت فى الأصول مع وقوع النسخ فيها وثبتت ولم تنسخ ، فهى فى الملة الواحدة الجامعة لمحاسن الملل أولى . والله تعالى أعلم .

---

(١) انظر كيف يعد ما فى هذه الآية من ضد التحسينات ومكارم الأخلاق ، لا من ضد الضروريات ، لا سيما قطع السبيل

(٢) أى فيحمل عليه بخصوصه بحيث لا يتناول الكليات ، لاسيما الضروريات المحفوظة فى كل ملة وإن اختلفت تفاصيل الحفظ

الفصل الثالث فى الأوامر والنواهى

وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾

الأمر والنهى يستلزم طلباً وإرادة [١] من الآمر ؛ فالأمر يتضمن طلب المأمور به وإرادة ايقاعه ، والنهى يتضمن طلباً لترك المنهى عنه وارادةً لعدم ايقاعه ومع هذا ففعل المأمور به وترك المنهى عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة [٢] ، بها يقع الفعل أو الترك أولا يقع

وبيان ذلك أن الإرادة جاءت فى الشريعة على معنيين : «أحدهما» الإرادة الخلْقية القدَرية المتعلقة بكل مراد ، فما أراد الله كونه كان ، وما أراد أن لايكون فلا سبيل الى كونه ـ أو تقول [٣] : وما لم يرد أن يكون فلا سبيل الى كونه

(١) ليس المراد بها أثر الصفة التى تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، لأن هذه لاتلازم الأمر عند أهل السنة كما سيقول ، بل ذلك عند المعتزلة ، حتى اضطروا إلى التزام أنه تعالى يريد الشىء ولا يقع ، ويقع وهو لا يريده وقد استدل السنيون بجملة أدلة منها إيمان أبى لهب مطلوب بالاتفاق، وهو ممتنع الوقوع وإلا لانقلب العلم جهلا ، وإذا كان ممتنعاً فلا تصح إرادته بالاتفاق منا ومنهم . وقد اعترف أبو على وابنه أبو هاشم بأن الطلب غير الارادة . قال ابن برهان لنا ثلاث إرادات : إرادة إيجاد الصيغة ، وإرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر ، وإرادة الامتثال . والأخيرة هى محل النزاع بيننا وبين أبى على وابنه . وقد ذكر هذه الثلاث الغزالى والامام واحتج أبو على بأن الصيغة كما ترد للطلب تأتى للتهديد ، ولا فارق إلا الارادة وأجيب بأن التهديد مجاز . والمؤلف ذكر رابعا

(٢) أى من المأمور والمنهى ، لأنه بارادته يقع الفعل أو لا يقع ، وإن كانت إرادته لاتكون نافذة إلا بمشيئة الله . وما تشاءون إلا أن يشاء الله .

(٣) التشقيق فى العبارة مبنى على أن الأعدام التى لا توجد هل تعلقت الارادة بألا توجد أو أنه لم تتعلق الارادة بوجودها فقط ، وليس بلازم تعلقها بعدم الوجود.

« والثانى » الإرادة الأمرية المتعلقة [١] بطلب إيقاع المأمور به وعدم ايقاع المنهى عنه . ومعنى هذه الإرادة أنه يحب فعل ماأمر به و يرضاه ، ويحب أن يفعله المأمور و يرضاه منه ، من حيث هو مأمور به وكذلك النهى يحب ترك المنهى عنه و يرضاه

فالله عز وجل أمر العباد بما أمرهم به ، فتعلقت إرادته بالمعنى الثانى بالأمر ؛ إذ الأمر يستلزمها ، لأن حقيقته إلزام المكلف الفعل أو الترك ، فلا بد أن يكون ذلك الإلزام مراداً ، و إلا لم يكن إلزاما ولا تصور له معنى مفهوم . وأيضاً فلا يمكن مع ذلك أن يريد الإلزام مع العرو عن إرادة إيقاع الملزم به على المعنى المذكور ؛ لكن الله تعالى أعان أهل الطاعة ، فكان أيضاً مريداً لوقوع الطاعة منهم ، فوقعت على وفق إرادته بالمعنى الأول وهو القدرى ، ولم يعن أهل المعصية ، فلم يرد وقوع الطاعة منهم ، فكان الواقع الترك ، وهو مقتضى إرادته بالمعنى الأول . والإرادة بهذا المعنى الأول لا يستلزمها الأمر ؛ فقد يأمر بما لايريد ، وينهى عما يريد . وأما بالمعنى الثانى فلا يأمر الا بما يريد ، ولا ينهى الاعما لا يريد

والارادة على المعنيين قد جاءت فى الشريعة ؛ فقال تعالى فى الأولى : (فَمَن يُرِدِ اللهُ أن يَهْدِيَه يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإسلام ، ومَن يُرِدْ أن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً) الآية ! وفى حكاية نوح عليه السلام : (ولا يَنفَعكم نصْحِى

كما قالوه فى المكلف به فى النهى الكف أو نفى الفعل . فمن قال نفى الفعل قيل عليه إنه عدم لا يصلح أثراً للقدرة ، يعنى ولا يصلح أثراً للارادة فيجيب بأنه يصلح ، إذ يمكنه ألا يفعل فيستمر العدم . ويمكنه أن يفعل فلا يستمر فيصلح العدم أن يكون متعلقا للقدرة والارادة وعليه فالعبارة الثانية أوسع فى الشمول من الأولى

(١) ظاهره أن الارادة تنص على الطلب نفسه ، مع أنه لو كان كذلك لنافى غرضه من تعلقها بنفس المراد على معنى محبته والعناية بشأنه ، ولكان هذا هو الذى أجاب به الفخر عن استشكال آية (ولا يريد بكم العسر) كما سيأتى ، مع أن جوابه مبنى على المعنى الأول فى الارادة . لذلك يلزم فهمه على معنى أنها ملازمة للطلب ويدل عليه قوله (فتعلقت إرادته بالمعنى الثانى الخ) ولا ينافيه قوله بعد (وحاصل الارادة الأمرية أنها إرادة التشريع) لأنه يجب حمله على ما قرره هنا

إن أَرَدتُ أن أنصحَ لكم إن كان اللهُ يُريد أن يُغوِيَكم) وقال تعالى : (ولو شاء اللهُ ما اقتتَلَ الذينَ مِن بَعْدِهِم — الى قوله : ولكنَّ اللهَ يفعلُ ما يُريد) وهو كثيرجداً . وقال فىالثانية : (يُريدُ اللهُ بكمُ اليُسْرَ ولا يُريدُ[1] بكمُ العُسْرَ) (مايُريدُ اللهُ ليَجْعَل عليكم مِنْ حَرَجٍ ولكِنْ يُريدُ ليُطهِّرَكم) الآية ! (يُريدُ اللهُ ليُبَيِّنَ لكم ويَهْدِيَكمْ سُنَنَ الَّذِينَ من قَبْلكم ويتُوبَ عليكم — الى قوله : يُريدُ اللهُ أن يخففَ عنكم وخلِقَ الانسانُ ضعيفاً) (إنما يُريدُ اللهُ ليذهِبَ عنكمُ الرِّجْسَ أهلَ الْبَيْتِ) وهو كثير جداً أيضاً .

ولأجل عدم التنبه للفرق بين الارادتين وقع الغلط فى المسألة ؛ فربما نفى بعض الناس الارادة عن الأمر والنهى مطلقا[2] ، وربما نفاها بعضهم عما لم يؤمر به مطلقا وأثبتها[3] فى الأمر مطلقاً . ومَن عرف الفرق بين الموضعين لم يلتبس عليه شيء من ذلك . وحاصل الارادة الأمرية أنها ارادة التشريع[4] ، ولا بد من إثباتها باطلاق . والارادة القدرية هى إرادة التكوين . فاذا رأيت فى هذا التقييد إطلاق لفظ القصد[5] و إضافته الى الشارع فالى معنى الارادة التشريعية

(١) فى الفخر : استدل به المعتزلة على أنه يقع من العبد ما لا يريده الله ، لأنه إذا تكلف المريض وصام يكون قد فعل العسر الذى لم يرده الله . وأجاب بأنه لم يرد الأمر به وإن كان يريد نفس العسر . ولم أجد فى الألوسى ولا فى البغوى أيضا تفسير الارادة بالرضا والمحبة فى هذه الآيات كما قاله المؤلف ومتى ثبت له مستند من اللغة كان أفضل حل لاشكالات المعتزلة فى مثل هذه الآيات أما صاحب القاموس فقال: الارادة المشيئة . وأما شارحه فلم يزد شيئاً . وقال فى اللسان أراد الشىء شاءه ، ثم قال أراد الشىء أحبه وعنى به . فتم للمؤلف ما أراد رحمه الله

(٢) أخذاً بظاهر رأى أهل السنة فى عدم التلازم بين الأمر والارادة . غافلا عن تعدد معنى الارادة

(٣) أخذاً بظاهر رأى المعتزلة فى تضمن الأمر الارادة أو استلزامه لها

(٤) أى التى تقع فى مقام التشريع كما فى الآيات الأخيرة . ومثله يقال فى قوله (إرادة التكوين)

(٥) وسترى منه فى المسألة الثانية الشىء الكثير

أشير ؛ وهى أيضاً إرادة التكليف . وهو شهير فى علم الأصوليين أن يقولوا «إرادة التكوين » ويعنون بالمعنى الثانى [١] الذى يجرى ذكره بلفظ القصد فى هذا الكتاب . ولا مُشاحّة فى الاصطلاح . والله المستعان

﴿ المسألة الثانية ﴾

الأمر بالمطلقات [٢] يستلزم قصد الشارع الى ايقاعها ، كما أن النهى يستلزم قصده لترك إيقاعها

وذلك أن معنى الأمر والنهى اقتضاء الفعل واقتضاء الترك [٣] ، ومعنى الاقتضاء الطلب ، والطلب يستلزم [٤] مطلوباً والقصدَ [٥] لإيقاع ذلك المطلوب ولا معنى للطلب إلا هذا .

ووجه ثان ، أنه لو تصور طلب لا يستلزم القصدَ لإيقاع المطلوب لأمكن [٦] أن يرد أمر مع القصد لعدم إيقاع المأمور به ، وأن يرد نهى مع القصد لإيقاع المنهى عنه ، و بذلك لايكون الأمر أمراً ولا النهى نهياً . هذا خلف ؛ ولصح [٧]

---

(١) فيطلقون إرادة التكوين على إرادة التشريع . وهو خلاف اصطلاح هذا الكتاب وقد لا تخلو العبارة من تحريف

(٢) انظر التقييد بالمطلقات ، هل سببه أن الأمر دائما لا يكون إلا بمطلق ؟ فيكون لبيان الواقع

(٣) أى أو الكف ، على الخلاف فى معنى النهى

(٤) أى لأنه معنى نسبى لا يتحقق إلا بطالب ومطلوب

(٥) هو عين الدعوى

(٦) لأن فرض ذلك حينئذ لا يكون محالا ، فيتحقق حينئذ معنى الامكان

(٧) لازم لقوله (لأمكن الخ) فقد رتب على هذا الفرض فى هذا الوجه ثلاثة لوازم باطلة : ألا يكون الأمر أمراً ، وهو سلب الشىء عن نفسه . وانقلاب كل من الأمر والنهى الى الآخر ، وهو قلب الحقائق . والثالث أن يكون المأمور به أو المنهى عنه مباحا أو مسكوتا عن حكمه وهو قلب للحقيقة أيضا

انقلاب الأمر نهياً وبالعكس ؛ ولأمكن أن يوجد أمر أو نهى من غير قصد الى إيقاع فعل أوعدمه ، فيكون المأمور به أو المنهى عنه مباحا [1] أو مسكوتا عن حكمه : وهذا كله محال .

والثالث أن الأمر والنهى من غير قصد الى إيقاع المأمور به وترك المنهي عنه هو كلام الساهى والنائم والمجنون ، وذلك ليس بأمر ولا نهى باتفاق . والأمر فى هذا أوضح من أن يستدل عليه

فان قيل هذا مشكل من أوجه :

أحدها أنه يلزم على هذا أن يكون التكليف بما لا يطاق مقصوداً إلى إيقاعه ؛ فان المحققين اتفقوا على جواز ذلك وإن لم يقع ، فإن جوازه يستلزم صحة القصد الى ايقاعه ، والقصد إلى إيقاع مالا يمكن [2] إيقاعه عبث ، فيلزم أن يكون القصد [3] الى الأمر بما لا يطاق عبثاً ، وتجويز العبث على الله محال ، فكل ما يلزم عنه محال وذلك استلزام القصد الى الإيقاع . بخلاف ما إذا قلنا إن الأمر لا يستلزم القصد الى الإيقاع ، فإنه لا يلزم منه محظور عقلى ، فوجب القول به

(١) أى إن اعتبر الأمر المذكور دليلا شرعيا لا قصد فيه لايقاع الفعل ولا عدمه . وهذا هو حقيقة المباح وقوله (أو مسكوتا عنه) أى إذا لم يعتبر دليلا شرعيا رأسا . وهذا الثانى توسيع فى الفرض ، وإلا فأصل الكلام أن هناك صيغة لم يقصد بها إيقاع الفعل ولا عدمه ، وهذا هو المباح لا غير . ومحل اللازم المحال قوله (فيكون المأمور به أو المنهى عنه الخ)

(٢) أى عادة ، حتى يتكرر الحد الأوسط ، فان هذا هو ما لا يطاق الذى جوز التكليف به وإن لم يقع ، أما ما لا يمكن عقلا فلا . وسيأتى فى قوله (لأن حقيقته إلزام ما لا يقدر على فعله) ما يفيد ذلك

(٣) لو قال : فيلزم أن يكون الأمر الذى يلزمه القصد الى إيقاع ما لا يطاق عبثا ، لكان أوضح . أو يحذف كلمة القصد ويكتفى عنها بقوله بعد (وذلك استلزام القصد الى الايقاع) أى وسبب المحال استلزام الخ . ولكنه فى الجواب الآتى يجعل القصد منصبا على الأمر نفسه ، لا على المأمور به . ويأتى للكلام بقية هناك فتنبه

والثانى أن مثل [١] هذا يلزم فى السيد إذا أمر عبده بحضرة ملك قد توعد السيدَ على ضرب عبده ، زاعماً أنه لايطيعه ، وطلب تمهيد عذره بمشاهدة الملك ، فانه يأمر العبد وهو غير قاصد لإيقاع المأمور به ، لأن القصد هنا يستلزم قصده لإهلاك نفسه ، وذلك [٢] لايصدر من العقلاء ، فلم يصح أن يكون قاصدا وهو آمر وإذا لم يصح لم يلزم أن يكون كل آمر قاصداً للمأمور به . وكذلك النهى حرفا بحرف [٣] وهو المطلوب .

والثالث أن هذا لازم فى أمر التعجيز ، نحو (فلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ الى السماء) وفى أمر التهديد نحو : (اعملُوا ما شِئْتُمْ) وما أشبه ذلك ، إذ معلوم أن المعجِز والمهدِّد غير قاصد لإيقاع المأمور به فى تلك الصيغة

فالجواب عن الأول أن القصد الى إيقاع مالايطاق لابد منه ، ولا يلزم من القصد الى ذلك حصوله ، إذ القصد الى الأمر [٤] بالشىء لا يستلزم إرادة الشىء ، إلا على قول من يقول إن الأمر ارادة الفعل ، وهو رأى المعتزلة [٥] وأما الأشاعرة فالأمر عندهم غير مستلزم للإرادة ، وإلا وقعت [٦] المأمورات كلها . وأيضا

---

(١) إنما قال (مثله) لأنه مما يطاق ، غاية ما فيه أنه لا يصدر عن العقلاء وإن أمكن . إلا أنه يشارك الأول فى أن كلا لا يصدر عن العاقل

(٢) عورض هذا بأنه لا يصدر عن العاقل أيضا طلب تكذيب نفسه المؤدى لاهلاك نفسه فى تصويره هذا ، مع أنهم اتفقوا جميعا على دلالة الأمر على الطلب وأنه لا ينفك عنه ، وإن اختلفوا فى استلزامه الارادة . فما هو جوابهم فهو جوابنا

(٣) أى فى الاشكالين جميعا

(٤) أى الذى يستلزم قصد إيقاعه لا يستلزم إرادة حصوله . ولا يخفى عليك أن لفظ القصد هنا ليس هو محل القصد فى موضوع المسألة ؛ لأنه فى موضوع المسألة واقع على المطلوب ، لا على نفس الأمر فلا يشتبه عليك . ولو حذفه لكان أظهر . وقد سبق نظيره

(٥) يقولون إن الارادة تستلزم الأمر والرضا والمحبة

(٦) أى أو لم يقع ما يريده منها ، فلم يقع مراد الله ووقع مراد عبده . ولا تخفى شناعته وإن التزمه المعتزلة

لو فرض فى تكليف مالا يطاق عدم القصد الى إيقاعه لم يكن تكليفَ ما لا يطاق لأن حقيقته إلزام فعل ما لا يقدر على فعله ، و إلزامُ الفعل هو القصد الى أن يفعل أو لازم القصد الى أن يفعل ، فاذا علم[1] ذلك فلا تكليف به ، فهو طلب للتحصيل[2] لا طلب للحصول ، و بينهما فرق واضح

وهكذا القول فى جميع الأسئلة ؛ فان السيد اذا أمر عبده فقد طلب منه أن يحصِّل[3] ما أمر به ، ولم يطلب حصول ما أمره به ، وفرق بين طلب التحصيل وطلب الحصول

وأما أمر التعجيز والتهديد فليس فى الحقيقة[4] بأمر ، وان قيل انه أمر بالمجاز فعلى ما تقدم[5] اذ الأمر وان كان مجازيا فيستلزم قصداً ، به يكون أمراً ،

---

(١) لعل الأصل (عدم) بالدال أى فحيث كان تكليف ما لا يطاق هو إلزام المكلف به ، وإلزام الفعل هو قصد أن يفعل ، فحيث يعدم القصد فلا تكليف . وهو خلاف الفرض

(٢) وتكون فائدة التكليف ابتلاء الشخص واختباره بتوجهه لمبادى الامتثال أو عدم توجهه . وكان حقه أن يذكر هذا ، لأنه فى الحقيقة هو الجواب عن لزوم العبث . وأما كون حصوله غير مقصود فهو مما يقوى العبث لا أنه يزيله ويدفعه

(٣) لا يخفى عليك ضعف هذا الجواب لأنه لا يطلب تحصيله أيضا لأن العاقل لا يطلب تحصيل مافيه هلاكه بمقتضى تصويره المسألة فالأحسن ماقالوه وهو أن هذا صيغة أمر لاحقيقته كما فى أمر التعجيز والاباحة ثم وجدت الاعتراض مقررا فى المسألة من جانب المعتزلة بأن العاقل لا يطلب ما فيه مضرته وتحقيق عقابه فما يكون جواب أصحابنا عند تفسير الأمر بالطلب يكون جوابا للمعتزلة عن تفسيره بالارادة ، وان كانت الارادة عندهم يلزم فى تخلف مرادها شناعة . انظر تقريره فى الاحكام للآمدى

(٤) ولذلك أخرجوه من تعريف الأمر بظهور أن المراد بالأمر الصيغة مرادا منها ما يتبادر عند الاطلاق ، وهو الطلب

(٥) أى يجرى على ما تقدم من أن المقصود التحصيل لا الحصول وكلامه صريح فى أن فرض كونه مجازا لايفيد بمجرده فى دفع الاشكال ، لأنه يستلزم أيضا القصد

فيتصور[1] وجه المجاز ، وإلا فلا يكون أمراً دون قصد الى ايقاع المأمور به بوجه

﴿ المسألة الثالثة ﴾

الامر بالمطلق[2] لايستلزم الامر بالمقيد . والدليل على ذلك أمور :

الذى يكون به أمر الخ وهذا انما يظهر فيما لو جعلنا صيغة الخبر طلبا مجازاً فيجىء فيه أنه لابد من قصد إيقاع المطلوب : وموضوعنا بالعكس وهو أن صيغة الأمر إذا أخرجت عما وضع له الأمر الحقيقى وهو الطلب رأسا إلى معنى آخر كالاباحة والتهديد والتعجيز والتسخير الخ فليس هنا طلب يحتاج إلى قصد إيقاع المطلوب . فعليك بالتأمل

(١) لايتوقف وجه المجاز على هذا . راجع مافى الأسنوى فى هذا المقام ، فقد ذكر فيه القرائن والعلاقات بين معنى الأمر الموضوع له وبين المعانى الأخرى التى استعمل فيها لفظه

(٢) أى غير المقيد بقيد خاص اختلفوا فيه . قال فى الأحكام (قال بعض أصحابنا : الأمر إنما تعلق بالماهية الكلية المشتركة ، ولا تعلق له بشىء من جزئياتها فالأمر بالبيع مثلا ليس أمرا بالبيع بالغبن الفاحش ولا بثمن المثل . إذ هما متفقان فى مسمى البيع ومختلفان بصفتهما ، والأمر إنما تعلق بالقدر المشترك ، وهو غير مستلزم لما تخصص به كل منهما ، فلا يكون الأمر المتعلق بالأعم متعلقا بالأخص إلا أن تدل قرينة على إرادة أحد المعنيين . ثم قال : وهو غير صحيح ؛ لأن مابه الاشتراك بين الجزئيات معنى كلى لاتصور لوجوده فى الأعيان ، وإلا كان موجودا فى جزئياته ، ويلزم من ذلك انحصار ما يصلح اشتراك كثيرين فيه فيما لا يصلح لذلك، وهو محال . فليس معنى اشتراك الجزئيات فى المعنى الكلى هو أن الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية ، بل إن تصور وجوده فليس فى غير الأذهان ثم قال : وطلب الشىء يستدعى كونه متصورا فى نفس الطالب ، وإيقاع المعنى الكلى فى الأعيان غير متصور فى نفسه ، فلا يكون متصورا فى نفس الطالب ، فلا يأمر به ؛ ولأنه يلزمه التكليف بما لا يطاق، مع أن من أمر بالفعل مطلقا لايقال إنه مكلف بما لايطاق . فاذاً الأمر لا يكون بغير الجزئيات الواقعة فى الأعيان لا بالمعنى الكلى) اه أما المؤلف فله رأى آخر غير هذين الرأيين كما سيتبين لك عند الجواب عن الأشكال الأول

(أحدها) أنه لو استلزم الامر بالمقيد لانتفى أن يكون أمراً بالمطلق ، وقد فرضناه كذلك . هذا خلف ، فانه إذا قال الشارع : « أعتق رقبة » فمعناه أعتق ما يطلق عليه هذا الاسم من غير تعيين ، فلو كان يستلزم الامر بالمقيد لكان معناه : أعتق الرقبة المعينة الفلانية ، فلا يكون أمراً بمطلق ألبتة

(والثانى) أن الامر من باب الثبوت، وثبوت الأعم لا يستلزم ثبوت الأخص، فالأمر بالأعم لا يستلزم الأمر بالأخص . وهذا على اصطلاح بعض[1] الأصوليين الذين اعتبروا الكليات الذهنية فى الامور الشرعية

(والثالث) أنه لو كان أمراً بالمقيد فاما أن يكون معيناً أو غير[2] معين ، فان كان معيناً[3] لزم تكليف مالا يطاق وقوعاً ، فانه لم يعين فى النص ، وللازم أن يكون ذلك المعين بالنسبة الى كل مأمور ، وهذا محال .[4] ، وإن كان غير معين فتكليف مالا يطاق لازم أيضاً ، لأنه أمر بمجهول ، والمجهول لا يتحصل به امتثال ، فالتكليف به محال . وإذا ثبت أن الأمر لا يتعلق بالمقيد لزم أن لا يكون

---

(١) سيأتى له فى الجواب أن المعتبر عند العرب فى المطلق غير ذلك ، وهو ما يريد حمل الكلام عليه بعد . يعنى فهذا الدليل مبنى على هذا الاصطلاح الذى لم يبن كلامه عليه ، وهو يضعف هذا الدليل

(٢) لا يلزم من كونه مقيداً بقيد مخصوص أن يكون معيناً ؛ لأن التعيين إنما يكون بتشخصه تشخصاً تاماً لا اشتراك فيه ، ومجرد التقييد بقيد مخصوص كتقييد البيع بثمن المثل لا يفيد هذا التشخص ، فصح كلامه ولا يقال كيف يكون الفرض أنه أمر بمقيد ويشقق فيه بين كونه معينا وغير معين ؟

(٣) وهو جزئى من جزئيات لا تتناهى ، ولم يعينه الشارع بنص ، فالتكليف به حينئذ تكليف بما ليس فى وسع المكلف الوصول إلى ما يعينه ويحدده ليمتثل بفعله

(٤) أى محال أن يقع الشىء الواحد المعين من كل واحد من المأمورين ، لأن الجزئى الذى يفعله زيد غير الذى يقوم به عمرو ، وهكذا ، ويكون التكليف به تكليفا بمحال. وإنما لزم أن يكون هذا المعين بالنسبة إلى كل المأمورين لأنه المطلوب الموجه إلى سائرهم بلفظ واحد مطلق أريد منه هذا المعين كما هو الفرض

قصد الشارع متعلقاً بالمقيد من حيث هو مقيد [١] ، فلا يكون مقصوداً له ، لأنا قد فرضنا أن قصده ايقاع المطلق ، فلو كان له قصد فى إيقاع المقيد ، لم يكن قصده ايقاع المطلق . هذا خلف لا يمكن

فان قيل هذا معارض بأمرين :

(أحدها) [٢] أنه لو كان الأمر بالمطلق من حيث هو مطلق لايستلزم الامر بالمقيد لكان التكليف به محالا أيضاً ، لان المطلق لايوجد في الخارج ، وإنما هو موجود فى الذهن ، والمكلف به يقتضى أن يوجد فى الخارج ، إذ لا يقع به الامتثال الا عند حصوله فى الخارج ، وإذ ذاك يصير مقيداً ، فلا يكون بإيقاعه ممتثلا ، والذهنى لايمكن إيقاعه فى الخارج ، فلا [٣] يكون التكليف به تكليفاً بما لايطاق، وهو ممتنع ، فلا بد أن يكون الأمر به مستلزماً للأمر بالمقيد ؛ وحينئذ يمكن الامتثال ، فوجب المصير إليه ، بل القول به

(والثانى) أن المقيد لو لم يقصد فى الأمر بالمطلق لم يختلف الثواب باختلاف الافراد الواقعة من المكلف ، لأنها من حيث الأمر بالمطلق على تساو ، فكان يكون الثواب على تساو أيضاً ، وليس كذلك ، بل يقع الثواب على مقادير المقيدات المتضمنة لذلك المطلق ، فالمأمور بالعتق إذا أعتق أدون الرقاب كان له من الثواب بمقدار ذلك ، واذا أعتق الأعلى كان ثوابه أعظم وقد سئل عليه الصلاة والسلام عن أفضل الرقاب فقال : « أغلاها ثمناً وأنفسها عند أهلها [٤] » وأمر بالمغالاة فى أثمان القربات كالضحايا ، وبإكمال الصلاة وغيرها من العبادات حتى يكون الأمر فيها أعظم . ولا خلاف فى أن قصد الأعلى فى أفراد المطلقات المأمور بها

---

(١) أما من حيث إنه فرد تحقق فيه المطلق المقصود إيقاعه فيتعلق به القصد

(٢) هذا الاعتراض هو بعينه دليل الآمدى على عدم صحة رأس المسألة هنا كما نقلناه لك . وقد ترك اللازم الأول فى كلامه ، واكتفى بلزوم التكليف بما لا يطاق

(٣) لا يستقيم المعنى إلا بحذف كلمة (لا)

(٤) أخرجه فى التيسير عن مالك

أفضل وأكثر ثواباً من غيره ، فإذا كان التفاوت فى أفراد المطلقات موجباً للتفاوت فى الدرجات، لزم من ذلك كون المقيدات مقصودة للشارع و إن حصل الأمر بالمطلقات

فالجواب عن الأول أن التكليف بالمطلق عند العرب ليس معناه التكليف بأمر ذهنى ، بل معناه التكليف بفرد [١] من الأفراد الموجودة فى الخارج ، أوالتى يصح وجودها فى الخارج مطابقاً لمعنى اللفظ ، لو أطلق عليه اللفظ صدق ، وهو الاسم النكرة عند العرب . فإذا قال : « أعتق رقبة » فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد مما يصدق عليه لفظ [٢] الرقبة ، فإنها لم تضع لفظ الرقبة الا على فرد من الأفراد غير مختص بواحد من الجنس . هذا هو الذى تعرفه العرب . والحاصل أن الأمر به أمر بواحد كما [٣] فى الخارج ، وللمكلف اختياره فى الأفراد الخارجية

وعن الثانى أن ذلك التفاوت الذى التفت اليه الشارع إما أن يكون القصد اليه مفهوماً من نفس الأمر بالمطلق ، أو من دليل خارجى . والأول ممنوع ؛ لما تقدم من الأدلة ، ولذلك لم يقع التفاوت فى الوجوب أوالندب الذى اقتضاه الأمر

(١) وبهذا يكون قد قال فى المسألة قولا وسطا ، فالأمر عنده ليس متوجها إلى الماهية الذهنية ، لما ورد عليه من إشكالات، ولا إلى المقيد لما ورد عليه من إشكالات بل إلى فرد من الأفراد الخارجية التى يصدق عليها معنى اللفظ وللمكلف اختياره فى أحدها . ويؤول هذا إلى أن المكلف به الماهية المتحققة فى فرد ما مما تصدق عليه تلك الماهية ، فلا ترد الاشكالات التى تقدمت فى هذه المسألة وفى المسألة الرابعة من كتاب الأدلة وقد عرفت فيما نقلناه عن الآمدى أن هذه المسألة كما هى من مسائل الأصول المدونة وقد خالف المؤلف فى البحث عن هذه المسألة طريقته فى هذا المؤلف . ليفيد أن له اختيارا خاصا يخلص من الاشكالات فيها

(٢) أى معناه ، والا فلفظ الرقبة لا صدق له ، وإذا كان الصادق هو معناه وصدقه حمله عليه حمل الكلى على جزئيه قطعا ، رجعنا الى أن التكليف بماهية المطلق المتحققة فى فرد ما من أفرادها . وهذا هو المعنى الذى جرى عليه سابقا فى المسألة الرابعة

(٣) لعل الأصل (بما فى الخارج)

بالمطلق ، وإنما وقع التفاوت فى أمر آخر خارج عن مقتضى مفهوم المطلق . وهذا صحيح والثانى مسلم ؛ فإن التفاوت إنما فهم من دليل خارجى ؛ كالأدلة الدالة على أن أفضل الرقاب أعلاها ، وأن الصلاة المشتملة على جميع آدابها المطلوبة أفضل من التى نقص منها بعض ذلك . وكذا سائر المسائل . فمن هنالك كان مقصود الشارع ، ولذلك كان ندباً لا وجوباً وإن كان الأصل واجباً ؛ لأنه زائد على مفهومه . فاذاً القصد الى تفضيل بعض الأفراد على بعض يستلزم القصد الى الأفراد ، وليس ذلك من جهة الأمر بالمطلق ، بل من دليل خارج . فثبت أن القصد الى المطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم القصد الى المقيد من حيث هو مقيد

بخلاف الواجب المخير ، فإن أنواعه مقصودة للشارع بالإذن : فإذا أعتق المكلف رقبة ، أو ضحى بأضحية ، أو صلى صلاة ، ومثلها موافق للمطلق ، فله أجر ذلك من حيث هو داخل تحت المطلق ، إلا أن يكون ثَمَّ فضلٌ زائد ، فيثاب عليه بمقتضى الندب الخارجى ، وهو مطلق أيضاً ، وإذا كفّر بعتق فله أجر العتق ، أو أطعم فأجر الإطعام ، أو كسا فأجر الكسوة بحسب ما فعل ، لا لأن [1] له أجر كفارة اليمين فقط من غير تقييد بما كفر ؛ فإن تعيين الشارع المخير فيه يقتضى قصده الى ذلك دون غيره ، وعدَم تعيينه فى المطلقات يقتضى عدم قصده الى ذلك . وقد اندرج هنا أصل آخر ، وهى :

﴿ المسألة الرابعة ﴾

وترجمتها أن الأمر المخير يستلزم قصد الشارع الى أفراده المطلقة المخير فيها

﴿ المسألة الخامسة ﴾

المطلوب الشرعى ضربان :

« أحدها » ما كان شاهدُ الطبع خادماً له ومعيناً على مقتضاه ، [2] بحيث

---

(١) لعله (لاأن له) . ويكون محصل الفرق أن ثواب الزائد من دليل خارجى المطلق ، ومن نفس دليل الواجب فى المخير

(٢) لفظ (مقتضى) مقحم والأصل (معينا عليه) كما يدل عليه قوله (باعثة على مقتضى الطلب) الذى هو المطلوب

يكون الطبع الإنسانى باعثا على مقتضى الطلب؛ كالأكل، والشرب، والوقاع، والبعد [1] عن استعمال القاذورات من أكلها والتضمخ بها أو كانت العادة الجارية من العقلاء فى محاسن الشيم ومكارم الأخلاق موافقة لمقتضى ذلك الطلب من غير منازع طبيعى؛ كستر العورة، والحفظ [2] على النساء والحرم، وما أشبه ذلك. وإنما قيد بعدم المنازع تحرزا من الزنى ونحوه [3]، مما يصد فيه الطبع عن موافقة الطلب

« والثانى » مالم يكن كذلك؛ كالعبادات من الطهارات والصلوات والصيام والحج، وسائر المعاملات [4] المراعى فيها العدل الشرعى، والجنايات [5] والأنكحة، المخصوصة بالولاية والشهادة، وما أشبه ذلك

فأما الضرب الأول فقد يكتفى الشارع فى طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية،

---

(١) جعله فيما يأتى مما يقتضيه الوازع الطبيعى والمحاسن العادية معا. وهو ظاهر فى الأكل والتضمخ كما هنا. أما مجرد إصابة الثوب بمثل البول فانه يظهر رجوعه لمحاسن العادات

(٢) جعله من مقتضى عادة العقلاء فى محاسن الشيم. وقد يتوقف فيه ويجعل من دواعى الطبع المحافظة على النساء والحرم والأولاد؛ بل ربما يقال إنه طبع فى الحيوان كله. وما يرى فى بعض أفراد الانسان من ضعف الغيرة فذلك لعوارض، ونقول إنه ضعف فقط لا تجرد منها

(٣) من أكل أموال الناس بالباطل كالسرقة والربا الخ: فأن محاسن الشيم وإن كانت تقتضى عدم السرقة والتعدى على الغير فى نفسه وماله وعرضه إلا أن هناك منازعا من الطبع يطلب الدخول فى هذه الأشياء طلبا لما يراه مصلحة له، فشدد فيها النهى

(٤) فان قواعد المعاملات التى سنها الشارع ليتعامل على مقتضاها الخلق لا يقال فيها اقتضاها الطبع ولا محاسن العادات من العقلاء، بل هى تشريع موازين فى المعاملات، علم الله سبحانه أنها تحقق العدل بين الخلق، وتمنع الجور والغبن، وتحسم مادة الخصومات والمنازعات بينهم، لأنهم يجدون فى هذه القواعد حكما يحتكمون اليه فى جميع مرافقهم ومعاوضاتهم

(٥) هذا مما احترز عنه بقيد عدم المنازع الطبيعى

والعادات الجارية ، فلا يتأكد الطلب تأكد غيره ، حوالة على الوازع الباعث على الموافقة دون المخالفة ، وإن كان فى نفس الأمر متأكداً . ألا ترى أنه لم يوضع فى هذه الأشياء على المخالفة حدود معلومة ، زيادة على ما أخبر به من الجزاء [1] الأخروى . ومن هنا يطلق كثير من العلماء على تلك الأمور أنها سنن ، أو مندوب اليها ، أو مباحات على الجملة ، مع أنه لو خولف الأمر والنهى فيها مخالفة ظاهرة لم يقع الحكم على وفق ذلك المقتضى ؛ كما جاء فى قاتل نفسه أنه « يُعذَّب فى جهنم بما قتلَ به نفسه » ، وجاء فى مذهب مالك أن من صلى بنجاسة ناسياً فلا إعادة عليه الا استحساناً ، ومن صلى بها عامداً أعاد أبداً من حيث خالف الأمر الحتم ، فأوقع على إزالة النجاسة لفظ « السنّة » اعتماداً على الوازع الطبيعى والمحاسن العادية ، فإذا خالف ذلك عمداً رجع الى الأصل [2] من الطلب الجزم ، فأمر بالإعادة أبداً . وأبين من هذا أنه لم يأت نص جازم فى طلب الأكل والشرب ، واللباس الواقى من الحر والبرد ، والنكاح الذى به بقاء النسل ؛ وإنما جاء ذكر هذه الأشياء فى معرض الإباحة أو الندب ، حتى إذا كان المكلف فى مظنة مخالفة الطبع أمر [3] ، وأبيح له المحرم ، الى أشباه ذلك

وأما الضرب الثانى فإن الشارع قرره على مقتضاه من التأكيد فى المؤكدات ، والتخفيف فى المخففات ؛ إذ ليس للانسان فيه خادم طبعى باعث على مقتضى الطلب ، بل ربما كان مقتضى الجبلة يمانعه وينازعه ؛ كالعبادات ، لأنها مجرد تكليف

وكما يكون ذلك [4] فى الطلب الأمرى ، كذلك يكون فى النهى ؛ فإن

---

(١) أى على المخالفة

(٢) أى مقصود الشارع فى الواقع ونفس الأمر ، وإن لم يوجه فيه الخطاب الجزم اعتمادا على الباعث النفسى عند المكلف

(٣) بخطاب النهى عن الضد (ولاتلقوا بأيديكم إلى التهلكة) كما هو أحد التقاسير فى الآية وقوله (أبيح له المحرم) كأكل الميتة

(٤) أى التقسيم إلى الضربين . وقوله (كتحريم الخبائث الخ) ذكر فيه أمثلة

المنهيات على الضربين فالأول كتحريم الخبائث، وكشف العورات ، وتناول السموم ، واقتحام المهالك وأشباهها . ويلحق بها اقتحام المحرمات لغير شهوة عاجلة ، ولا باعث طبعى ؛ كالملك الكذاب والشيخ الزانى ، والعائل المستكبر . فإن مثل هذا قريب مما تخالفه الطباع ومحاسن العادات ، فلا تدعو اليه شهوة ، ولا يميل اليه عقل سليم . فهذا الضرب لم يؤكد بحد [1] معلوم فى الغالب ، ولا وضعت له عقوبة معينة ، بل جاء النهى فيه كما جاء الأمر فى المطلوبات التى لا [2] يكون الطبع خادماً لها ، إلا أن مرتكب هذا لما كان مخالفاً لوازع الطبع ومقتضى العادة ، الى ما فيه من انتهاك حرمة الشرع ، أشبه بذلك المجاهرَ بالمعاصى ، المعاندَ فيها ، بل هو هو ، فصار الأمر فى حقه أعظم ؛ بسبب أنه لا يستدعى لنفسه حظاً عاجلاً ، ولا يبقَى لها

لصنفى الضرب الأول ، ثم أجرى حكم الضرب الأول الأمرى على هذا فقال (فهذا الضرب الخ) إلا أنه أغفل الضرب الثانى من المنهيات ، فلم يمثل له ولم يذكر حكمه كما فعل فى الأوامر

(١) أى بعدد كذبات الملك ، وزنيات الشيخ ، وكيفية استكبار العائل . وقوله (ولا وضعت له عقوبة معينة) أى باعتبار هذه الأوصاف زيادة عن حد الزنا مثلا ممن كان غير شيخ . وقد يقال إن هذا جار أيضا فى الكذب والاستكبار لشهوة، فأن لم يوضع لهما حد معلوم عددا ولا كيفية ولا وضعت لهما عقوبة دنيوية خاصة ، فالمثال ظاهر الأثر فى الزنا لافيهما . ومما هو داخل فى اقتحام المحرمات لغير شهوة ماتواتر عن أمة الترك فى هذه الأيام أنهم يتهافتون على أكل لحم الخنزير لالشهوة ، ولكن ليفهموا رئيس حكومتهم المدعو مصطفى كمال أنهم شديدو الامتثال له فى اطراح الأوامر الاسلامية ، وأنهم صاروا إلى الفرنجة فى كل شىء . أما أنه ليس لشهوة فظاهر من أن القوم لم يألفوه ، بل كانوا يستقذرونه إلى سنة واحدة مضت . وهم يقلدون فى هذا شر تقليد ، لأنهم لا يعرفون أن لحم الخنزير لا يأكله الفرنجة إلا بعد مباحث خاصة ليتحققوا من سلامته من الجراثيم القتالة التى يصاب بها هذا الحيوان بالتوارث أو العدوى ، وقد أعدوا لذلك آلات وعددا بكتريولوجية كما شوهد فى بلغاريا الألمانية . وهذا بالضرورة بعض أسباب منع أكله فى الدين الاسلامى

(٢) إنما ينتظم المعنى على حذف (لا) كما يدل عليه سابق الكلام ولاحقه

فى مجال العقلاء بل البهائم مرتبةٌ . ولأجل ذلك جاء من الوعيد فى الثلاثة : « الشيخ الزانى وأخويه » ما جاء . وكذلك فيمن قتل نفسه

بخلاف العاصى بسبب شهوةٍ عَنَّتْ ، وطبع غَلب ، ناسياً لمقتضى الأمر ، ومغلقاً عنه باب العلم بمآل المعصية ، ومقدار ما جنى بمخالفة الأمر . ولذلك قال تعالى : (إنَّما التَّوْبَةُ على اللهِ لِلَّذِينَ يعمَلُون السُّوءَ بجَهالةٍ) الآية ! أما الذى ليس له داعٍ اليها ، ولا باعث عليها ، فهو فى حكم المعاند المجاهر ، فصار هاتكاً لحرمة النهى والأمر ، مستهزئاً بالخطاب ، فكان الأمر فيه أشد . ولكن كل ما كان الباعث فيه على المخالفة الطبع جعل فيه فى الغالب[1] حدود وعقوبات مرتبة ، إبلاغاً فى الزجر عما تقتضيه الطباع . بخلاف ما خالف الطبع أو كان الطبع وازعاً عنه ، فإنه لم يجعل له حد محدود

فصل

هذا الأصل وجد منه بالاستقراء جُمَلٌ ، فوقع التنبيه عليه لأجلها ، ليكون الناظر فى الشريعة ملتفتاً اليه ، فإنه ربما وقع الأمر والنهى فى الأمور الضرورية على الندب أو الاباحة والتنزيه فيما يفهم من مجاريها ، فيقع الشك فى كونها من الضروريات ؛ كما تقدم تمثيله فى الأكل والشرب واللباس والوقاع . وكذلك وجوه الاحتراس من المضرات والمهلكات وما أشبه ذلك ، فيرى أن ذلك لا يلحق بالضروريات ، وهو منها فى الاعتبار الاستقرائى شرعاً . وربما وجد الأمر بالعكس[2]

(١) ومن غير الغالب الغصب ، فهو مما يقتضيه الطبع ولم يجعل له حد مخصوص ولا عقوبة بدنية خاصة لمكان التحرز منه وسهولة تخليص المغصوب بالترافع للحاكم والغاصب غالبا يدعى الحق فى المغصوب ، فلم يبق إلا إثبات الحق لصاحبه بالترافع وإنما ورد فيه الخبر ببيان من الجزاء الأخروى ؛ كحديث (من غصب قيد شبر طوقه من سبع أرضين) وأمثاله ، مع الزجر والأدب فى الدنيا بما يراه الحاكم

(٢) فستر العورة فى الصلاة واجب ولو فى خلوة ، وهو من محاسن العادات ومكارم الأخلاق . أما سترها عن غير الزوج والزوجة فهو مكمل للضرورى ؛ لأنها تثير الشهوة فكشفها ذريعة للزنا الداخل تحريمه فى قسم الضروريات

من هذا ؛ فلأجل ذلك وقع التنبيه عليه ليكون من المجتهد على بال ، إلا أن ما تقدم هو الحكم المتحكم ، والقاعدة التى لا تنخرم ، فكل أحد وما رأى . والله المستعان . وقد تقدم التنبيه على شيء منه فى كتاب [(١)] المقاصد ، وهو مقيد بما تقيد به هنا أيضاً . والله أعلم

﴿ المسألة السادسة ﴾

كل خصله أمر بها أو نهى عنها مطلقا من غير تحديد ولا تقدير فليس الأمر أو النهى فيها على وزان واحد فى كل فرد من أفرادها ؛ كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالعهد ، وأخذ العفو من الأخلاق ، والإعراض عن الجاهل ، والصبر ، والشكر ، ومواساة ذى القربى والمساكين والفقراء ، والاقتصاد فى الإنفاق والامساك ، والدفع بالتى هى أحسن ، والخوف ، والرجاء ، والانقطاع الى الله ، والتوفية فى الكيل والميزان ، واتباع الصراط المستقيم ، والذكر لله ، وعمل الصالحات ، والاستقامة ، والاستجابة لله ، والخشية ، والصفح ، وخفض الجناح للمؤمنين والدعاء الى سبيل الله ، والدعاء للمؤمنين ، والاخلاص ، والتفويض ، والإعراض عن اللغو ، وحفظ الأمانة ، وقيام الليل ، والدعاء والتضرع ، والتوكل ، والزهد فى الدنيا ، وابتغاء الآخرة ، والإنابة ، والأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ، والتقوى ، والتواضع ، والافتقار الى الله ، والتزكية [(٢)] ، والحكم بالحق ، واتباع الأحسن ، والتوبة ، والإشفاق ، والقيام بالشهادة ، والاستعاذة عند نزغ الشيطان ، والتبتل ، وهجر الجاهلين ، وتعظيم الله ، والتذكر ، والتحدث بالنعم ، وتلاوة القرآن ، والتعاون على الحق ، والرهبة ، والرغبة ؛ وكذلك الصدق ، والمراقبة ، وقول المعروف ، والمسارعة الى الخيرات ، وكظم الغيظ ، وصلة الرحم ، والرجوع الى الله ورسوله عند التنازع ، والتسليم لأمر الله ، والتثبت فى الأمور ، والصمت ، والاعتصام بالله ،

---

(١) فى المسألة الثالثة من النوع الرابع

(٢) للنفس بمعنى التطهير لها (قد أفلح من تزكى) وهى غير التزكية الآتية فى المنهيات التى بمعنى الثناء عليها (فلا تزكوا أنفسكم)

وإصلاح ذات البين والإخبات [١] والمحبة لله ، والشدة على الكفار ، والرحمة للمؤمنين ، والصدقة

هذا كله فى المأمورات [٢]

وأما المنهيات فالظلم ، والفحش ، وأكل مال اليتيم ، واتباع السبل المضلة ، والاسراف ، والاقتار ، والإثم ، [٣] والغفلة ، والاستكبار ، والرضى بالدنيا من الآخرة ، والأمن من مكر الله ، والتفرق فى الأهواء [٤] شيعا ، والبغى واليأس من روح الله ، وكفر النعمة ، والفرح بالدنيا ، والفخر بها ، والحب لها ، ونقص الكيال والميزان ، والإفساد فى الأرض ، واتّباع الآباء من غير نظر ، والطغيان ، والركون للظالمين ، والإعراض عن الذكر ، ونقض العهد ، والمنكر ، وعقوق الوالدين ، والتبذير [٥] ، واتباع الظنون ، والمشى فى الأرض مرحاً . وطاعة من

---

(١) الخشوع

(٢) وإن كانت هذه المأمورات يدخل بعضها فى البعض الآخر ، وبعضها لازم لبعض آخر إلا أنه أراد أن يذكر الخصال حسبما وردت بها الأوامر . وهذه كلها واردة فى الكتاب والسنة . وكذا يقال فى المنهيات

(٣) الذنب مطلقا

(٤) سواء أكانت دينية أم غير دينية ، مما يؤدى إلى التفرق واختلاف الكلمة فيغاير اتباع السبل المضلة ، لأنه خاص بالدين (ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) ولا يلزم فى تحققه التفرق شيعا

(٥) انظر هل له معنى يغاير به الأسراف المتقدم ولو بالعموم والخصوص ، حتى لا يكون تكرارا محضا ؟ نعم إنهما وردا فى القرآن (كلوا واشربوا ولا تسرفوا) (ولا تبذر تبذيرا) ولكنه كان يحسن إذا أراد ذكرهما معا لهذا الغرض أن يذكرهما متواليين ، ومثله يقال فى (المنكر) و (الاثم) و (الاجرام) إذ الثلاثة بمعنى واحد وان اختلفت بالاعتبار . وكذا ينظر فى (الظن) الآتى مع (اتباع الظنون) هنا وقد يقال إن اتباع الظن فى مقام البرهان والتعويل عليه حسبما أشير اليه فى قوله تعالى (ولا تقف ماليس لك به علم) غير نفس الظن السيء وإن لم يعول عليه صاحبه ولا بنى عليه حكما . (اجتنبوا كثيرا من الظن) وظاهر أيضا أن اتباع

من اتبع هواه ، والأشراك فى العبادة ، واتباع الشهوات ، والصد عن سبيل الله ، والإجرام ، ولهو القلب ، والعدوان ، وشهادة الزور ، والكذب ، والغلو فى الدين ، والقنوط ، والخيلاء ، والاغترار بالدنيا ، واتباع الهوى ، والتكلف ، والاستهزاء بآيات الله ، والاستعجال [1] ، وتزكية النفس ، والنميمة ، والشح ، والهلع [2] ، والدّجَر ، [3] والمن ، والبخل ، والهمز واللمز ، والسهو عن الصلاة ، والرياء ، ومنع المرَافق ، وكذلك اشتراء الثمن القليل بآيات الله ، ولَبْس الحق بالباطل ، وكتم العلم ، وقسوة القلب ، واتباع خطوات الشيطان ، والإلقاء باليد الى التهلكة ، وإتباع الصدقة بالمن والأذى ، واتّباع المتشابه ، واتخاذ الكافرين أولياء ، وحب الحمد بما لم يفعل ، والحسد ، والترفع عن حكم الله ، والرضى بحكم الطاغوت ، والوهن للأعداء والخيانة ، ورمى البرىء بالذنب ، وهو البهتان ، ومشاقة الله والرسول ، واتباع غير سبيل المؤمنين ، والميل عن الصراط المستقيم ، والجهر بالسوء من القول ، والتعاون على الإثم والعدوان ، والحكم بغير ما أنزل الله ، والارتشاء على إبطال الأحكام ، والأمر بالمنكر ، والنهى عن المعروف ، ونسيان الله ، والنّفاق ، وعبادة الله على حَرْف ، والظن ، والتجسس ، والغيبة ، والحلف الكاذبة وما أشبه ذلك من الأمور التى وردت مطلقة فى الأمر والنهى لم يؤت فيها بحد محدود إلا أن مجيئها فى القرآن على ضربين

الهوى يكون فى الرأى والمذهب ، وهو غير اتباع الشهوات والانقياد لحكم اللذائذ الحسية المنهى عنها

(١) كما ورد فى الحديث (يستجاب لأحدكم مالم يعجل ، يقول : قد دعوت ربى فلم يستجب لى ، وفى رواية يستعجل) وفى الحديث (الأناة من الله والعجلة من الشيطان)

(٢) الهلع أفحش الجزع . وقد ورد (شرما فى المرء شح هالع ، وجبن خالع)

(٣) الدجر محركا الحيرة وهى منهى عنها ، لأنها لازمة لعدم الصبر والاعتماد على الله

(أحدها) أن تأتى على العموم والإطلاق فى كل شىء [١] ، وعلى كل حال ، لكن بحسب كل مقام ، وعلى ما تعطيه شواهد الأحوال فى كل موضع ، لا على وزان واحد ، ولا حكم واحد ؛ ثم وكل ذلك الى نظر المكلف ، فيزن بميزان نظره ، ويتهدى لما هو اللائق والأحرى فى كل تصرف ، آخذا ما بين الأدلة الشرعية والمحاسن العادية ؛ كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالعهد ، وإنفاق عفو المال ، وأشباه ذلك ، ألا ترى الى قوله فى الحديث : « إن الله كتب الإحسان [٢] على كل شىء

---

(١) أى من المناطات والأمور التى تتعلق بها وقوله (وعلى كل حال) أى لم يفرق فى النص عليها بين حال المأمور والمنهى وحال آخر ، فلم تبين النصوص حينئذ أنها تكون واجبة إذا كان كذا ومندوبة إذا كان كذا ، ولا محرمة إذا كان كذا ومكروهة إذا كان كذا ، بل تجىء فى هذا الضرب مطلقة إطلاقاً تاما بدون تفريق بين مراتبها الكثيرة وتفاصيلها المختلفة فى قوة الطلب أو النهى حتى يصل إلى الوجوب أو التحريم ، وقد يصل إلى الكفر ، أو عدم قوته فلا يتجاوز المندوب أو المكروه وهذا الضرب هو الغالب فى غالب هذه الخصال من نوع الأوامر الذى ذكر فيه ثلاثا وسبعين خصلة ، وكذا من نوع النواهى الذى ذكر فيه إحدى وتسعين خصلة . ولا يقال إن بعض المنهيات كالاشراك فى العبادة والقنوط من رحمة الله والاستهزاء بآيات الله ، ونسيان الله وغيرها مما لا تتفاوت أفراده ، لأن هذه درجة واحدة هى الكفر . لأنا نقول : بل هى متفاوتة أيضا . ألا ترى فى الاشراك حديث (أنا أغنى الشركاء عن الشرك . من عمل عملا أشرك فيه معى غيرى تركته وشركه) فهذا قد يكون رياء وهو نوع من الشرك . وكذا يقال إن غفلة القلب عن تأدية أوامر الله نسيان لله وقد تعد استهزاء بآيات الله . فهما بذلك من المعاصى التى لا تبلغ درجة الكفر . وقد تقدم له فى تفسير (ولا تتخذوا آيات الله هزواً) أنها نزلت فى مضارة الزوجة بالطلاق ثم الرجعة ثم الطلاق الخ . وهكذا لو تأملت الباقى لوجدت الأمر على ما قرره

(٢) هو فعل الحسن ضد القبيح

فاذا قَتَلْتُم فأحسِنوا القِتْلَة » الحديث . الخ [١] ! فقول [٢] الله تعالى : (إنَّ اللهَ يأمرُ بالعدلِ والإحسانِ) ليس الإحسان فيه مأموراً به أمراً جازما فى كل شىء ، ولا غير جازم فى كل شىء ؛ بل ينقسم بحسب المناطات . ألا ترى ان إحسان العبادات بتمام أركانها من باب الواجب ، وإحسانها بتمام آدابها من باب المندوب ، ومنه إحسان القتلة كما نبه عليه الحديث ؛ وإحسان الذبح إنما هو مندوب لاواجب وقد يكون فى الذبح من باب الواجب ، إذا كان هذا الإحسان راجعاً إلى تتميم الأركان والشروط . وكذلك العدل فى عدم المشى بنعل واحدة ليس كالعدل فى أحكام الدماء والأموال وغيرها ؛ فلا يصح إذاً إطلاق القول فى قوله تعالى : (إنَّ اللهَ يأمرُ بالعدلِ والإحسانِ) إنه أمر إيجاب أوأمر ندب ، حتى يفصل الأمر فيه وذلك راجع الى نظر المجتهد تارة ، وإلى نظر المكلف وإن كان مقلدا تارة أخرى ، بحسب ظهور المعنى وخفائه

(والضرب الثانى) أن تأتى فى أقصى مراتبها [٣] ؛ ولذلك تجد الوعيد مقرونا

---

(١) تمامه (وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة وليحد أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته) وتقدم تخريجه (ج ٢ — ص ٢٠٣)

(٢) أى فيؤخذ من هذا الأصل هذا المعنى فى الآية

(٣) أى تارة تأتى الأوامر والنواهى مطلقة دون أن تقترن بعظيم الوعد ولا شديد الوعيد وتارة يأتى الأمر بالخصلة فى أفضل مرتبته من تأكيد أمره ، وتفخيم شأنه ، حتى لا يسع المكلف التساهل فيه سواء أكان أمراً صريحاً أم فى معنى الصريح ، كما فى قوله تعالى (فاتبعونى يحببكم الله) الآيتين وقوله (ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون) مع قوله (إن تقرضوا الله قرضا حسنا) الآية وقوله (ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات) الآيتين وكما فى حديث (ما من صاحب إبل ولا بقر ولا غنم لا يؤدى حق الله فيها إلا جاءت يوم القيامة أكثر ما كانت) الحديث وفى طلب الرفق بمخلوقات الله (دخلت أمرأة النار فى هرة ربطتها فلم تطعمها) الحديث (الرحم شجنة من الرحمن ، من وصلها وصله الله، ومن قطعها قطعه الله) وهكذا مالا يحصى من الأوامر والنواهى لقوله تعالى (لا تيأسوا من روح الله) الآية

بها فى الغالب ، وتجد المأمور به منها أوصافا لمن مدح اللهُ من المؤمنين ، والمنهى عنها أوصافا لمن ذم اللهُ من الكافرين . ويعين ذلك أيضا أسباب التنزيل لمن استقراها ، فكان القرآن آتياً بالغايات تنصيصا عليها ، من حيث كان الحال والوقت يقتضى ذلك ، ومنبّهاً بها على ما هو دائر (١) بين الطرفين ، حتى يكون العقل ينظر فيما بينهما بحسب ما دلّه دليل الشرع ، فيميز بين المراتب بحسب القرب والبعد من أحد الطرفين ، كى لا يسكن الى حالة هى مظنة الخوف ، لقربها من الطرف المذموم ، أو مظنة الرجاء ، لقربها من الطرف المحمود ، تربية حكيم خبير

وقد روى فى هذا المعنى عن أبى بكر الصديق فى وصيته لعمر بن الخطاب عند موته حين قال له . « ألم تر أنه نزلت آية الرخاء مع آية الشدة ، وآية الشدة مع

(ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى) الآية ؛ والمشاقة أن يكون المرء فى شق والشرع فى شق آخر ، فهى المخالفة مطلقا ، ولكن فى الآية جاءت على أقصى مرتبة كما يدل عليه الوعيد ومنه (لايتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) الآية . والحديث (لاتكذبوا على فانه من كذب علىّ متعمدا يلج النار) وكأحاديث الرياء وما فيها من التشديد والتهويل فى أمره

(١) لايقال : إنما يظهر ذلك إذا كانت الغايتان المذكورتان فى الدليل الشرعى متعلقتين بخصلة واحدة ، واقترن الأمر بها بالوعد العظيم ، والنهى عن ضدها بالوعيد الشديد ، فيكون لها طرف محمود ، وطرف مذموم ، وبينهما مراتب ينظر العقل فى قربها وبعدها من الطرفين ، وهذا غير مطرد فى الأوامر والنواهى . لأنا نقول : بل الأمر كذلك ؛ لأنه بفرض أنه لم يرد فى الخصلة الواحدة إلا الأمر فالطرف الثانى المذموم وهو النهى وإن لم ينص عليه دليل خاص فدليله هو نفس الأمر الذى يقتضى النهى عن ضده . وكذا يقال فى عكسه على أن هذا ليس بلازم فى معنى الطرفين هنا ، بل المراد الطرف العام الذى يستوجب الرجاء بامتثال الأوامر التى فيها الوعد جملة , والطرف المقابل له وهو الطرف العام الذى يستوجب الخوف من غضب الله جملة ، وإن كان ذلك فى عدة خصال لافى خصلة واحدة ينظر بين طرفها وهذا المعنى الثانى هو المناسب لما رواه فى قصة أبى بكر ولمساق الكلام الآتى إلى قوله (فيزن المؤمن أوصافه المحمودة فيخاف ويرجو ، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضا ويرجو)

آية الرخاء ، ليكون المؤمن راغباً راهباً ، فلا يرغب رغبة يتمنى فيها على الله ماليس له ، ولا يرهب رهبة يلقى فيها بيده الى التهلكة ، أولم تر ياعمر أن الله ذكر أهل النار بسيء أعمالهم ، لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن ، فإذا ذكرتهم قلت : إني أخشى أن أكون منهم . وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم ، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيء ، فاذا ذكرتهم قلت : إني مقصر ، أين عملي من أعمالهم؟ » هذا مانقل . وهو معنى [1] ما تقدم . فإن صح فذاك . و إلا فالمعنى صحيح يشهدله الاستقراء . وقد روى : « أو لم تر ياعمر أن الله ذكر أهل النار بسيء أعمالهم ، لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن ، فيقول قائل : أناخيرمنهم ، فيطمع . وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم ، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيء ، فيقول قائل : من أين أُدركُ درجتهم ؟ فيجتهد [2] . والمعنى على هذه الرواية صحيح أيضاً يتنزل على المساق المذكور . فإذا كان الطرفان مذكورين كان الخوف والرجاء جائلا بين هاتين الأُخيتَّين المنصوصتين ، فى محل مسكوتٍ عنه لفظاً ، منبهٍّ عليه تحت نظر العقل ، ليأخذ كل على حسب اجتهاده ودقة نظره ، ويقع التوازن بحسب القرب من أحد الطرفين والبعد من الآخر .

وأيضا فمن حيث كان القرآن آتيا بالطرفين الغائبين حسبما اقتضاه المساق ، فإنما أتى بهما فى عبارات مطلقة تصدق على القليل والكثير ؛ فكما يدل المساق على أن المراد أقصى [3] المحمود أو المذموم فى ذلك الإطلاق ، كذلك قد يدل

(١) هو على هذه الرواية مال الى الخوف عند ذكر أهل النار ، لما ذكر أهل الجنه لم تسكن نفسه الى الرجاء ، بل ذكر تقصيره ليجتهد ، فلم يرج ، بل هو خائف فى الحالتين ، وليس د ائرا بين الأمرين الذى هو المعنى المتقدم . أما فى الرواية بعد فالمعنى فيها يوافق ما تقدم . والظاهر أن الرواية الأولى تبين حال أبى بكر نفسه ، وهى غلبة الخوف عليه كما هو معروف عنه . والرواية الثانية يقولها على لسان غيره رضى الله عنه

(٢) أى ويخاف ألا يكون منهم

(٣) أى كما فى الضرب الثانى

اللفظ على القليل والكثير من مقتضاه ، فيزن المؤمن أوصافه المحمودة فيخاف ويرجو ، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضا ويرجو · مثال ذلك أنه إذا نظر فى قوله تعالى : (إنّ اللهَ يأمرُ بالعدلِ والإحسان) فوزن نفسه فى ميزان العدل ، عالما أن أقصى العدل الإقرار بالنعم لصاحبها وردها اليه ثم شكره عليها ، وهذا هو الدخول فى الإيمان والعمل بشرائعه ، والخروج عن الكفر واطراح توابعه ؛ فإن وجد نفسه متصفا بذلك فهو يرجو أن يكون من أهله ، ويخاف أن لا يكون يبلغ فى هذا المدى غايته؛ لأن العبد لايقدر على توفية حق الربوبية فى جميع أفراد هذه الجلة ، فإن نظر بالتفصيل فكذلك أيضا ، فان العدل كما يطلب فى الجملة يطلب فى التفصيل ، كالعدل بين الخلق إن كان حاكما ، والعدل فى أهله وولده ونفسه ، حتى العدل فى البدء بالميامن فى لباس النعل ونحوه ، كما أن هذا جار فى ضده وهو الظلم فإن أعلاه الشرك بالله (إن الشرك لظلم عظيم) ثم فى التفاصيل أمور كثيرة ، أدناها مثلا البدء بالمياسر . وهكذا سائر الأوصاف وأضدادها ، فلا يزال المؤمن فى نظر واجتهاد فى هذه الأمور ، حتى يلقى الله وهو على ذلك .

فلأجل هذا قيل إن الأوامر والنواهى المتعلقة بالأمور المطلقة ليست على وزان واحد ، بل منها ما يكون من الفرائض أو من النوافل فى المأمورات ، ومنها ما يكون من المحرمات أو من المكروهات فى المنهيات . لكنها ، وُكِلت الى أنظار المكلفين ، ليجتهدوا فى نحو هذه الأمور .

كان الناس من السلف الصالح يتوقفون عن الجزم بالتحريم ، ويتحرجون عن أن يقولوا : حلال أو حرام ، هكذا صراحاً ، بل كانوا يقولون فى الشىء اذا سئلوا عنه : لا أحب هذا ، وأكره هذا ، ولم أكن لأفعل هذا ، وما أشبهه ؛ لأنها أمورمطلقة فى مدلولاتها ، غير محدودة فى الشرع تحديداً يوقف عنده لايُتعدّى وقد قال تعالى : (ولا تقولوا لِما تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الكَذِبَ هذا حلالٌ وهذا حرام لِتَفْتَرُوا على اللهِ الكَذِبَ) وقد جاء مما يعضد هذا الأصل — زيادة على

الاستقراء المقطوع به فيها — قوله تعالى : (الذين آمنوا ولم يَلْبِسُوا إيمانَهُمْ بِظُلْمٍ) الآية ! فإنها لما نزلت قال الصحابة : وأيُّنا لم يظلم ؟ فنزلت : (إن الشِّرْكَ لظُلْمٌ عظيم) . وفى رواية لما نزلت هذه الآية شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقالوا : أيُّنا لم يلبس إيمانَه بظلم ؟ فقال [1] رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ليس بذلك . ألا تسمع [2] الى قول لقمان : (إنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عظيمٌ) » . وفى الصحيح [3] : « آيةُ المنافقِ ثلاث : إذا حدَّث كذَبَ ، وإذا وَعَد أخلَفَ ، واذا ائْتُمِن خَان » فقال ابن عباس وابن عمر — وذكرا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما أهمهما من هذا الحديث — فضحك عليه الصلاة والسلام فقال : « مالَكم ولَهُن ؟ إنما خصصتُ بهنّ المنافقين . أمّا قولى : إذا حدث كذب فذلك فيما أنزل الله علىّ (إذا جاءكَ المنَافِقُون قالوا نَشْهَدُ إنَّكَ لَرَسُولُ الله) الآية ! أفأنتم كذلك ؟ قلنا : لا . قال لا عليكم ، أنتم من ذلك بُرَآء . وأما قولى : إذا وعد أخلف فذلك فيما أنزل علىّ (ومِنهُم مَن عَاهدَ اللهَ لَئِن آتانَا مِن فَضلِهِ لنَصَّدَّقَنَّ) الآيات الثلاث ! أفأنتم كذلك ؟ قلنا : لا . قال : لا عليكم ، أنتم من ذلك بُرَآء . وأما قولى : اذا ائتُمِن خان فذلك فيما أنزل الله علىّ (إنّا عَرَضْنا الأمانَةَ على السَّمَوَاتِ والأرضِ والجبالِ) الآية ! فكل انسان مؤتمنٌ على دينه : فالمؤمن يغتسل من الجنابة فى السر والعلانية ، ويصوم ويصلى فى السر والعلانية ؛

(١) رواه الشيخان والترمذى

(٢) فتكون الآية من قبيل (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) فلا يقال كيف يتأتى لبس الايمان بالشرك ولا يوجد الايمان معه ، وفى قصة الصحابة فى الآية والحديث الدلالة الواضحة على أن هذه المطلقات من النواهى غير الصريحة لم تحدد تحديدا يوقف عنده ، فهى فى الآية والحديث فى أعلى مراتب النهى وقد فهم الصحابة انها شاملة للمراتب الأخرى

(٣) رواه الشيخان والترمذى والنسائى

والمنافق لا يفعل ذلك . أفأنتم كذلك ! قلنا : لا . قال : لا عليكم ، أنتم من ذلك بُرَآء »

ومن تأمل الشريعة وجد من هذا ما يطمئن اليه قلبه فى اعتماد هذا الأصل . وبالله التوفيق

﴿ المسألة السابعة ﴾

الأوامر والنواهى ضربان [١] : صريح ، وغير صريح . فأما الصريح فله : نظران : (أحدهما) من حيث مجرده لايعتبر [٢] فيه علة مصلحية . وهذا [٣] نظر من يجرى مع مجرد الصيغة مجرى التعبد المحض من غير تعليل ، فلا فرق عند صاحب هذا النظر بين أمر وأمر ، ولا بين نهى ونهى ؛ كقوله : (أقيموا الصلاة) مع قوله : « اِكْلَفُوا من العمل مالكم به طاقةٌ » [٤] وقوله : فاسْعَوْا الى ذِكر الله) مع قوله : (وذَرُوا البيْعَ) ؛ وقوله : «ولا تَصوموا يومَ النحْرِ » [٥] مثلا مع قوله : « لا تُواصِلوا » [٦] وما أشبه ذلك مما يفهم [٧] فيه التفرقة بين الأمرين

وهذا نحو مافى الصحيح : أنه عليه الصلاة والسلام خرج على أبىّ ابن كعب وهو يصلى فقال عليه الصلاة والسلام : « يا أُبَىُّ » فالتفت اليه ولم يُجِبْهُ ، وصلى

(١) أى باعتبار الصيغة

(٢) أى حتى يقال أنه يفهم الغرض من الأمر والنهى بميزان تلك المصلحة

(٣) هذا طريق الظاهرية

(٤) جزء من حديث رواه الشيخان وأبو داود بلفظ (فاكلفوا من العمل ما تطيقون)

(٥) روى المناوى فى كنوز الحقائق حديثين أحدهما (لاتصوموا يوم الفطر ويوم النحر) عن أبى نعيم فى الحلية . وثانيهما (نهى عن صوم يوم الفطر ويوم النحر) عن الشيخين

(٦) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٣)

(٧) أى بمقتضى القرائن . وسيأتى فى بيان النظر الثانى ما يتضح به تطبيق وجهة هذا النظر الأول على هذه الآيات والأحاديث التى مثل بها هنا

يخفف ثم انصرف ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا أُبَيُّ ما منعك أن تجيبني إذ دعوتك ؟ » فقال : يارسول الله كنت أُصلي . فقال : « أفلم تجد فيما أوحي الىَّ (استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم) ؟ » قال : بلى يارسول الله ، ولا أعود إن شاء الله . وهو في البخاري عن أبي سعيد بن المعلى ، وأنه صاحب القصة فهذا منه عليه الصلاة والسلام إشارة [1] الى النظر لمجرد الأمر وإن كان ثَمَّ معارض . وفي أبي داود أن ابن مسعود جاء يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب فسمعه يقول : « اجلسوا » ! فجلس بباب المسجد ، فرآه النبي صلى الله عليه وسلم فقال له : « تعالَ ياعبدَ اللهِ ! » . وسمع عبدُ الله ابن رواحة رسولَ الله صلى الله عليه وسلم وهو بالطريق يقول : « اجلسوا » فجلس بالطريق ، فمرَّ به عليه الصلاة والسلام فقال : « ما شأنك » فقال : سمعتك تقول اجلسوا . فقال له : « زَادَكَ اللهُ طاعةً » . وفي البخاري [2] قال عليه الصلاة والسلام يوم الأحزاب : « لا يُصَلِّيَنَّ أحدٌ العصرَ إلاَّ في بني قُرَيظَة » فأدركهم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم : لانصلي حتى نأتيها . وقال بعضهم : بل نصلي ، ولم يُرد منا ذلك . فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف [3] واحدة من الطائفتين

(١) قد يقال إن الآية مخصصة لآية (وقوموا لله قانتين) التي أوجبت على المصلي ألا يتكلم فالنبي صلى الله عليه وسلم يرشده إلى التخصيص ، وأنه تجب عليه الاستجابة للرسول — ولو في الصلاة — بمقتضى هذه الآية ، على أي وجه نظر إلى الأمر . فلا دلالة فيه على غرض المؤلف

(٢) ولفظ البخاري لايصلين

(٣) عدم التعنيف لايدل على صواب النظرين ، لأن المجتهد المخطىء مأجور ، فضلا عن كونه يعنف فليس في الحديث مايدل على غرض المؤلف من صحة النظر إلى مجرد الأمر . على أن المؤخرين للصلاة قد يكونون فهموا من النهي عن الصلاة أن هناك مصلحة دينية أو دنيوية علمها الرسول صلى الله عليه وسلم وإن لم يبادر لبيانها لهم ، فلا يكونون قد استندوا لمجرد الأمر

وكثيرمن الناس فسخوا البيع الواقع فى وقت النداء ، لمجرد قوله تعالى : (وذَرُوا البيْع)

وهذا وجه من الاعتبار يمكن الانصراف اليه والقول به به عامًّا ، وإن كان غيره أرجح منه . وله مجال فى النظر منفسح ، فمن وجوهه أن يقال : لايخلو أن نعتبر فى الأوامر والنواهى المصالح ، أوْلا . فان لم نعتبرها فذلك أحرى فى الوقوف مع مجردها ، وإن اعتبرناها فلم يحصل [(١)] لنا من معقولها أمر يتحصل [(٢)] عندنا دون [(٣)] اعتبار الأوامر والنواهى ؛ فان المصلحة وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل ، فقد علمنا أن حد الزنى مثلا لمعنى الزجر بكونه فى المحصن الرجم ، دون ضرب العنق ، أو الجلد الى الموت ، أو الى عدد معلوم ، أو السجن ، أو الصوم ، أو بذل مال كالكفارات . وفى غير المحصن جلد مائة وتغريب عام ، دون الرجم ، أو القتل ، أو زيادة عدد الجلد على المائة أو نقصانه عنها الى غير ذلك من وجوه الزجر المكنة فى العقل . هذا كله لم نقف على تحقيق المصلحة فيما حد فيه على الخصوص دون غيره . وإذا لم نعقل ذلك — ولا يمكن ذلك للعقول — دلّ على أن فيما حد من ذلك مصلحة لا نعلمها . وهكذا يجرى الحكم فى سائر ما يعقل معناه .

---

(١) أى لم يتحقق عندنا فيما نعقله من أنواع المصلحة فى المأمورات والمنهيات ما يصح أن نعتمده ونجرى تفهم الأوامر على مقتضاه ، مغفلين النظر إلى صريح الأمر أو النهى . وذلك لمعنيين (أحدهما) أنا قد نعقل الحكمة فى أمر كالزجر فى رجم الزانى المحصن ، ولكن لانعقل لماذا تعين هذا طريقا للزجر ، مع أنه كان يمكن الزجر بضرب العنق أو الجلد حتى يموت مثلا ، وهكذا . فهذا المقدار من العلم الأجمالى بالمصلحة لا يصح أن يبنى عليه شىء قد يكون فيه إهدار الأمر والنهى . وسيأتى المعنى الثانى فى قوله (وكثيرا ما يظهر الخ)

(٢) أى حتى يصح أن تفهم بواسطته تحديد المصلحة أو المفسدة التى يقصدها الشارع بالأمر أو النهى

(٣) أى بأن نجعل تلك المصلحة ميزانا لتفهم الأمر والنهى ، بحيث تجعل المصلحة هى الحاكمة فى توجيه الأوامر والنواهى الشرعية ، وإن أدت إلى عدم اعتبار معناها الأصلى . ويؤول هذا إلى اعتبار المصلحة دونهما

أما التعبدات [١] فهى أحرى بذلك . فلم يبق لنا اذاً وَزَرٌ دون الوقوف مع مجرد الأوامر والنواهى . وكثيراً [٢] ما يظهر لنا ببادىء الرأى للأمر أو النهى معنى مصلحى ، ويكون فى نفس الأمر بخلاف ذلك ، يبينه نص آخر يعارضه ، فلا بد من الرجوع الى ذلك النص دون اعتبار ذلك المعنى . وأيضاً [٣] فقد مر فى كتاب المقاصد أن كل أمر ونهى لا بد فيه من معنى تعبدى ، وإذا ثبت هذا لم يكن لإهماله سبيل ، فكل معنى يؤدى الى عدم اعتبار مجرد الأمر والنهى لا سبيل الى الرجوع اليه ، فإذاً المعنى [٤] المفهوم للأمر والنهى إن كرّ عليه بالإهمال فلا سبيل اليه ، وإلا فالحاصل الرجوع الى الأمر والنهى دونه ، فآل الأمر فى القول باعتبار المصالح أنه لا سبيل الى اعتبارها مع الأمر والنهى . وهو المطلوب

ولا يقال : إن عدم الالتفات الى المعانى إعراض عن مقاصد الشارع المعلومة ؛ كما فى قول [٥] القائل : لا يجوز الوضوء بالماء الذى بال فيه الانسان ، فان كان قد

---

(١) أى التى مبناها على مجرد التلقى ، دون النظر إلى المعقول من المصالح والحكم

(٢) مقابل لقوله (وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل) أى قد نعلمها إجمالا ، وهذا هو المعنى الأول ، وقد نفهم ببادى النظر أنا عرفناها ثم يتبين أنها غير مافهمناه ، بسبب وقوفنا على نص آخر ، أو بسبب اكتشاف قاعدة من أحكام الكون نفهم بها مصلحة للحكم الشرعى غير ما كنا نفهمها . يعنى وإذا لم نتحقق تعيين الحكمة للأمر فلا يمكننا الخروج عما تقتضيه الصيغ بحسب ظاهرها

(٣) انظر هل يستقل هذا بأن يكون وجها ثالثا مغايراً لما سبق ، بحيث لا يستغنى عنه بقوله (أما التعبدات الخ) وإن كان فى هذا لاحظ التعبد فى الجميع

(٤) أى الحكمة المعقولة للأمر والنهى إذا كانت تعارضهما وتؤدى إلى إهمالها وإبطال مقتضاهما فلا سبيل للأخذ بهذه الحكمة والبناء عليها ، وسيأتى تمثيله بالشاة فى الزكاة ، وإن كانت لا تعارضهما فمن باب أولى أن العمل إنما هو بمقتضاهما فالمآل أنهما المرجع ومبنى الأحكام دون المعنى المصلحى ، حتى على اعتبار المصالح

(٥) قال الفقهاء : لا فرق بين أن يقع البول فى الماء مباشرة أو فى إناء ثم يصب فيه ، خلافا للظاهرية وقوفا منهم عند حرفية الدليل فى حديث (لا يبولن أحدكم فى

بال فى إناء ثم صبه فى الماء جاز الوضوء به

لأنا نقول : هذا أيضاً معارَض بمـا يضادّه فى الطرف الآخر فى تتبع المعانى مع إلغاء الصيغ ؛ كما قيل فى قوله عليه الصلاة والسلام « فى أربعين شاةً شاةٌ » إن المعنى قيمة شاة ؛ لأن المقصود سدُّ الخَلّة ، وذلك حاصل بقيمة الشاة ، فجعل الموجود معدوما ، والمعدوم موجوداً ، وأدى ذلك الى أن لا تكون الشاة واجبة ، وهو عين المخالفة ، وأشباه ذلك من أوجه المخالفة الناشئة عن تتبع المعانى . وإذا كانت المعانى غير معتبرة بإطلاق ، وإنما تعتبر من حيث هى مقصود الصيغ ، فاتّباع أنفُس الصيغ التى هى الأصل واجب ؛ لأنها مع المعانى كالأصل مع الفرع ، ولا يصح اتّباع الفرع مع إلغاء الأصل : ويكفى من التنبيه على رجحان هذا النحو ما ذكر

﴿ والثانى من النظرين ﴾ هو من حيث يفهم من الأوامر والنواهى قصد شرعى بحسب الاستقراء [(1)] ، وما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على أعيان

الماء الدائم الذى لا يجرى ثم يتوضأ منه ، أو يغتسل منه ، أو فيه . على الروايات الثلاث)حتى فرقوا بين البول فيه والتغوط فيه ، فحرموا الأول دون الثانى . قال النووى : وهو أقبح ما نقل عنهم من الجمود على الظاهر . فقولهم بهذا الفرق إعراض منهم عن مقاصد الشرع الظاهرة

(١) أى استقراء ما ورد فى الكتاب والسنة من الأوامر أو النواهى فى خصوص هذه المأمورات أو المنهيات ، فأن تنوع الصيغ فى مختلف التراكيب مع الالتفات للقرائن المحتفة بها يدل على عين المصلحة المقصود للشارع تحصيلها . وفيه إشارة إلى دفع ما سبق من أنه لا يمكن تحديد المصلحة وتعيينها ، فيقول هنا إن ذلك ممكن باستقراء موارد هذه الأوامر وبالقرائن . وحينذاك تعرف المصلحة عينا ، ويصح أن يبنى عليها فهم الغرض من الأمر والنهى كما سيمثل له . أما مثاله هناك فى حد الزنا فيمكن أن يقال نحن لا ندعى أن كل أمر يفهم منه قصد الشارع فى المصلحة قصدا محدودا معينا بمعرفة حكمته وسره ، بل نقول إذا دل الاستقراء والقرائن على مقصود الشارع محدودا معينا وإن لم تعرف الحكمة الخاصة عول على المقصد وان لزمه تأويل لفظ

المصالح فى المأمورات ، والمفاسد فى المنهيات ؛ فإنّ المفهوم من قوله : (أَقِيمُوا الصَّلاةَ) المحافظة عليها والإدامة [١] لها ، ومن قوله « اِكْلَفُوا مِن العملِ مالَكم به طاقةٌ » [٢] الرفقُ بالمكلف خوفَ العنت أو الانقطاع ، لا أن المقصود نفس التقليل من العبادة ؛ أو ترك الدوام على التوجه لله . وكذلك قوله : (فَاسْعَوْا الَى ذِكْرِ اللهِ) مقصوده الحفظ على إقامة الجمعة وعدم التفريط فيها ، لا الأمر بالسعى اليها فقط ، وقوله : (وَذَرُوا البَيْعَ) جار مجرى التوكيد لذلك ، بالنهى عن ملابسة الشاغل عن السعى ، لا أن المقصود النهى عن البيع مطلقاً [٣] فى ذلك الوقت ، على حد النهى عن بيع الغرر ، أو بيع الربا ، أو نحوهما . وكذلك اذا قال : « لا تَصومُوا يومَ النحر » المفهوم منه مثلا قصد الشارع الى ترك إيقاع الصوم فيه خصوصا ، ومن قوله : « لا تُواصِلوا » أو قوله : « لا تَصُومُوا الدَّهْرَ » الرفق بالمكلف أن لا يدخل فيما لا يحصيه ولا يدوم عليه ؛ ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يواصل ويسرد الصوم

الأمر واستعماله فى معنى مجازى . وإن لم تتحقق بالاستقراء والقران مقصوده كذلك كان مما يجب فيه الوقوف عند الامر والنهى حسب وضعه الاصلى . وكما أن فيه دفع الشق الأول وهو عدم تعين المصلحة وتحديدها فان فيه دفع الشق الثانى السالف وهو قوله (وكثيرا ما يظهر ببادىء الرأى الخ) فكأنه يقول له : ومالنا ببادىء الرأى وأوله ؟ إنما نقول بحسب الاستقراء وتتبع القرائن . فاذا كان كذلك فانه لا يتبين بنص آخر خلاف المعنى المصلحى الذى يبنى عليه فهم الامر على حقيقته ، على فرض توقف فهم قصد الشارع من الامر على العلم بالمعنى المصلحى تفصيلا

(١) وهذا فهم بتتبع الأوامر الواردة فى المحافظة على الصلاة . ومن القرائن المحتفة بهذه الأوامر وهى فعله صلى الله عليه وسلم ، وفعل صحابته فى إقامة الصلاة ، مع القرائن المقالية كقوله تعالى (حافظوا على الصلوات) وهكذا

(٢) تقدم (ج ٣ ــ ص ١٤٤)

(٣) أى بل ذلك لمن تلزمه الجمعة فقط لأنه يكون معطلا لهوشاغلا عنها ، فليس النهى عنه مقصوداً لذاته بل هو تبعى مكمل لطلب إقامة الجمعة . فلذلك قال (جار مجرى التوكيد) لأن الأمر بالسعى متضمن للنهى عما يشغل عنه ، فكان التصريح بهذا المنهى كالتأكيد

كان يصوم حتى يقال لا يفطر ، ويفطر حتى يقال لا يصوم ، وواصلَ عليه الصلاة والسلام ، وواصلَ السلفُ الصالح مع علمهم بالنهى ، تحققا بأن مغزى النهى الرفق والرحمة ، لا أن مقصود النهى عدم إيقاع الصوم ولا تقليله . وكذلك سائر الأوامر والنواهى التى مغزاها راجع الى هذا المعنى ؛ كما أنه قد يفهم من مغزى الأمر والنهى الإباحة [1] ، وإن كانت الصيغة لا تقتضى بوضعها الأصلى ذلك ؛ كقوله تعالى: (وإذا حَلَلْتُمْ فَاصطَادُوا) (فأذا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانْتَشِرُوا فى الأرضِ) إذ علم قطعاً أن مقصود الشارع ليس ملابسة الاصطياد عند الإحلال ، ولا الانتشار عند انقضاء الصلاة ، وإنما مقصوده أن سبب المنع من هذه الأشياء قد زال ، وهو انقضاء [2] الصلاة ، وزوال [3] حكم الاحرام

فهذا النظر يعضده الاستقراء أيضاً ، وقد مر منه أمثلة

وأيضاً فقد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعا ، وأن الأوامر والنواهى مشتملة عليها ، فلو تركنا اعتبارها على الإطلاق لكُنّاَ قد خالفنا [4] الشارع من حيث قصدنا موافقته ، فإن الفرض أن هذا الأمر وقع لهذه المصلحة ، فإذا ألغينا النظر فيها فى التكليف بمقتضى الأمر كنا قد أهملنا فى الدخول تحت حكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه ، فيوشك [5] أن نخالفه في بعض موارد ذلك الأمر . وذلك أن الوصال

---

(١) وقد ذكروا للأمر ستة عشر معنى مجازيا ، وقالوا يجب أن تكون الاباحة وغيرها معلومة من غير الصيغة ، حتى يكون العلم قرينة على إرادة غير الطلب

(٢) و(٣) من إضافة الصفة للموصوف فيهما ، والمقصود هو الموصوف

(٤) أى قد تحصل المخالفة من حيث قصدنا الموافقة بفعل مقتضى الصيغة مجردة عن القرائن التى تحدد معناها ، كما سيقول (فيوشك الخ)

(٥) لأن إهمال اعتبار المصلحة التى ورد الأمر أو النهى لتحقيقها يجعلنا غير ضابطين لحدود الأمر أو النهى ؛ لأنه لا يكون لنا مرشد إلى مقصد الشارع سوى مجرد الصيغة ، وقد لا تكون كافية فى تحديد المقصد . فاذا التزمنا الوقوف معها فقط فقد ننحرف عن الغرض الذى يرمى اليه الشرع . كما فى مثاله بعد الذى كان يلزمه المحظوران المذكوران

وسرد الصيام قد جاء النهى عنه ، وقد واصل عليه الصلاة والسلام بأصحابه حين نهاهم فلم ينتهوا . وفى هذا أمران إن أخذنا بظاهر النهى : « أحدهما » أنه نهاهم فلم ينتهوا ، فلو كان المقصود من النهى ظاهره لكانوا قد عاندوا نهيه بالمخالفة مشافهة ، وقابلوه بالعصيان صراحا ، وفى القول بهذا ما فيه « والآخر » أنه واصل بهم حين لم يمتثلوا نهيه ، ولو كان النهى على ظاهره لكان تناقضاً [١] ، وحاشى لله من ذلك ، وإنما كان ذلك النهى للرفق بهم خاصة ، وإبقاء عليهم ؛ فلما لم يسامحوا أنفسهم بالراحة ، وطلبوا فضيلة احتمال التعب فى مرضاة الله ، أراد عليه الصلاة والسلام أن يريهم بالفعل ما نهاهم لأجله ، وهو دخول المشقة ، حتى يعلموا أن نهيه عليه الصلاة والسلام هو الرفق بهم ، والأخلق بالضعفاء الذين لا يصبرون على احتمال اللأواء فى مرضاة ربهم

وأيضا فإن النبى عليه الصلاة والسلام نهى عن أشياء وأمر بأشياء ، وأطلق القول فيها اطلاقا ليحملها المكلف فى نفسه وفى غيره على التوسط ، لا على مقتضى الإطلاق الذى يقتضيه لفظ الأمر والنهى ، فجاء الأمر بمكارم الأخلاق وسائر الأمور المطلقة ، والنهى عن مساوى الأخلاق وسائر المناهى المطلقة ، وقد تقدم أن المكلف جُعل له النظر فيها بحسب ما يقتضيه حاله ومُنّته ، ومثل ذلك لا يتأتى مع الحمل على الظاهر مجرداً من الالتفات الى المعاني . وقد نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغَرر [٢] ، وذكر منه أشياء ، كبيع الثمرة قبل أن تُزهى [٣] ،

---

(١) لأنه أقرهم على الوصال على أنه عبادة ، مع أنه لو أخذ النهى على ظاهره لكان معصية . ولا يقال إنه نسخ ، لأن الحكم الأول بقى على حاله

(٢) كما فى حديث (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر ، وعن بيع الحصاة) أخرجه البخارى ومسلم وأصحاب السنن ، وذكر من أمثلته أيضا الملامسة ، والمنابذة ، والمزابنة . وكما فى حديث (لاتشتروا السمك فى الماء فانه غرر) رواه أحمد . وهناك أمثلة كثيرة للغرر فى الأحاديث

(٣) أى تحمر أو تصفر

و بيع حبَل الحبلة [١] ، والحصاة [٢] وغيرها ، و إذا أخذنا بمقتضى مجرد الصيغة امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه ؛ كبيع الجوز ، واللوز ، والقسطل فى قشرها، و بيع الخشبة والمغيبات فى الأرض ، والمقاثى كلها ، بل كان يمتنع كل ما فيه وجه مغيب ؛ كالديار والحوانيت المغيبة الأسس ، والأنقاض ، وما أشبه ذلك مما لا يحصى. ولم يأت فيه نص بالجواز . ومثل هذا لا يصح [٣] فيه القول بالمنع أصلا ؛ لأن الغرر المنهى عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غررا مترددا [٤] بين السلامة والعطب. فهو مما خص بالمعنى [٥] المصلحى ، ولا يتبع فيه اللفظ بمجرده .

---

(١) أى بيع نتاج النتاج ، أو أن يجعلوه أجلا يتبايعون إليه

(٢) من إضافة المصدر إلى نوعه ، لا من إضافته إلى مفعوله ، وذلك كما يقال : بيع الخيار ، بيع النسيئة . وقد فسر بخمس تفاسير ، وكلها فيها الخطر والغرر الذى يجعلها كالقمار

(٣) قال شراح الحديث يستثنى من بيع الغرر أمران . الأول ما يدخل فى المبيع تبعا بحيث لو أفرد لم يصح بيعه ، والثانى ما يتسامح فيه إما لحقارته أو للمشقة فى تمييزه وتعيينه . ومما يدخل تحت ما ذكر بيع أساس البناء واللبن فى الضرع ، والحمل فى بطن الدابة ، والقطن المحشو فى الجبة ، إذا كانت تبعا

(٤) أليس الجوز واللوز وأمثالها مما تردد بين السلامة والعطب عند العقلاء؟ فالأفضل الرجوع إلى ما نقلناه عن شراح الحديث من أن مثل هذا يتسامح فيه عادة للمشقة فى معرفته ، وكان يلزم إذا منع شرعا دخوله فى المعاوضات أن يحصل حرج ومشقة ، فاقتضى التوسعة والرخصة

(٥) ألم يرد من الشارع فى ذلك شىء من القول أو الفعل أو التقرير لبيع الدور ذات الأسس المغيبة فى الأرض ، والمقاثى كالبطيخ ، والجوز واللوز ونحوهما مما لا يعرف طعمه وموافقته إلا بكسره ؟ يبعد جداً أن ينقضى عهده صلى الله عليه وسلم، ولا يكون فى هذه الأشياء معاملة حتى نضطر إلى أن القول بأنها إنما خصصت من الغرر بالمعنى المصلحى أى من المصالح المرسلة على أنه قد يقال : كيف أنها تعد مرسلة مع أن اللفظ الوارد يشملها ؟ إلا أن يقال بل مراده الاستحسان ـــ نعود للسؤال فنقول : ألم يكن البطيخ فى عهده صلى الله عليه وسلم يباع ويشترى فى السوق.

وأيضاً فالأوامر والنواهى من جهة اللفظ على تساو فى دلالة الاقتضاء؛ والتفرقة بين ماهو منها أمر وجوب أو ندب ، وما هو نهى تحريم أو كراهة ، لا تعلم من النصوص ؛ وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم . وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعانى ، والنظر الى المصالح ، وفى أى مرتبة[1] تقع ؟ وبالاستقراء[2] المعنوي ، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة ، وإلا لزم فى الأمر أن لايكون فى الشريعة إلا على قسم واحد ، لا على أقسام متعددة ؛ والنهى كذلك أيضا ، بل نقول : كلام العرب على الإطلاق لابد فيه من اعتبار معنى [3] المساق فى دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهزءة ألا ترى الى قولهم : فلان أسد أو حمار ، أو عظيم الرماد، أو جبان الكلب ، وفلانة بعيده مَهْوَى القُرْط[4] ، وما لاينحصر من الأمثلة لو اعتبر اللفظ بمجرده لم يكن له معنى معقول . فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم ؟ وعلى هذا المساق يجرى التفريق [5] بين البول فى الماء الدائم وصبه من الإناء فيه

وقد حكى أمام الحرمين عن ابن سريج أنه ناظر أبا بكر بن داود الأصبهانى.

جهارا ؟ ففى زاد المعاد أنه صح فى الحديث أنه كان عليه الصلاة والسلام يأكل البطيخ بالرطب ويقول : يدفع حر هذا برد هذا

(١) أمن الضروريات هى أم من الحاجيات أم من التحسينات ؟

(٢) أى فى موارد الأوامر وما يحتف بها من القرائن الحالية والمقالية كما سبق

(٣) ليكون قرينة ضابطة لغرض المتكلم ، وصارفة له إلى حيث يريد وإن لم يكن هو المعنى الأصلى ؛ كما مثله بعد

(٤) كناية عن لازمه وهو طول الجيد . وقد عدوه من الكناية القريبة ، كما فى قول عمر بن أبى ربيعة

بعيدة مهوى القرط ، إما لنوفلٍ أبوها وإما عبدُ شمسٍ وهاشمُ

(٥) أى فلو اعتبر اللفظ بمجرده فيه كما اعتبره الظاهرية لم يكن له معنى معقول ، بل المعقول مما سيق له الحديث أنه لافرق بين الأمرين ؛ لأن كلا منهما قد يكون سبباً فى تنجيس الماء وإفساده

فى القول بالظاهر ، فقال له ابن سريج : أنت تلتزم الظواهر ، وقد قال تعالى (فمن يعمَلْ مِثقالَ ذَرّةٍ خيْراً يَرَهُ) فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين ؟ فقال مجيباً الذرتان ذرة وذرة . فقال ابن سريج : فلو عمل مثقال ذرة ونصف ؟ فتبلّد وانقطع وقد نقل عياض عن بعض العلماء أن مذهب داود بدعة ظهرت بعد المائتين . وهذا وإن كان تغاليا فى رد العمل بالظاهر ، فالعمل بالظواهر أيضا على تتبع وتغال بعيدٌ عن مقصود الشارع ؛ كما أن إهمالها اسراف أيضا ، كما تقدم فى آخر كتاب المقاصد . وسيذكر بعدُ ان شاء الله تعالى

فصل

فاذا ثبت هذا وعمِلَ العاملُ على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهى فهو جار على السنن القويم ، موافقٌ لقصد الشارع فى ورده وصدره ، ولذلك أخذ السلف الصالح أنفسهم بالاجتهاد فى العبادة ، والتحرى فى الأخذ بالعزائم ، وقهروها تحت مشقات التعبد ، فإنهم فهموا أن الأوامر والنواهى واردة مقصودة من جهة الآمر والناهى (لِينَظُرَ كيفَ تعملون) (ولِيَبْلُوَكُمْ أيُّكُمْ أحْسنُ عَمَلا) ، لكن لما كان المكلف ضعيفاً فى نفسه ، ضعيفا فى عزمه ، ضعيفا فى صبره ، عذره ربه الذى علِمه كذلك وخلقه عليه ، فجعل [١] له من جهة ضعفه رفقا يستند اليه فى الدخول فى الأعمال ، وأدخل فى قلبه حب الطاعة وقواه عليها ، وكان معه عند صبره على بعض الزعازع المشوّشة . والخواطر المُشغبة ، وكان من جملة الرفق به أن جعل له مجالا فى رفع الحرج عند صدماته ، وتهيئة له فى أول العمل بالتخفيف ، استقبالا بذلك ثقلَ المداومة ، حتى لايصعب عليه البقاء فيه والاستمرار عليه . فاذا داخل العبدَ حبُّ الخير ، وانفتح له يسر المشقة ، صار الثقيل عليه خفيفا ، فتوخى مطلق الأمر بالعبادة بقوله : (وتَبتَّلْ اليهِ تَبْتيلا) (وماخلَقْتُ الجِنَّ وَالإنْسَ إلاّ لِيَعْبُدُونِ) فكان

---

(١) وقال (اكلفوا من العمل مالكم به طاقة) ونحوه من موجبات الرفق

المشقة وضدها إضافيان لاحقيقيان ، كما تقدم فى مسائل الرخص ، فالأمر متوجه ، وكل أحد فقيهُ نفسه ، فاذا كان الأمر والنهى المراد بهما الرفق والتوسعة على العبد اشتركت الرخص معهما فى هذا القصد ، فكان الأمر والنهى فى العزائم مقصوداً أن يمتثل على الجملة ، وفى الرفق راجعا الى جهة العبد : إذا اختار مقتضى الرفق فمثل الرخصة ، و إذا اختار خلافه فعلى مقتضى العزيمة التى اقتضاها قوله : (وتبتّل اليه تبتيلاً) وأشباهه

فصل

وأما الأوامر والنواهى غير الصريحة فضروب .

(أحدها) ما جاء مجىء الأخبار عن تقرير الحكم ، كقوله تعالى : (كُتِبَ عليكُمُ الصِّيامُ) (والوالِداتُ يُرْضِعْنَ أوْلادَهُنَّ) (ولنْ يَجْعَلَ اللهُ للكافرين على المؤمنين سبيلا [1]) (فكفَّارَتُه إطعامُ عشرةِ مساكينَ) وأشباه ذلك مما فيه معنى الأمر . فهذا ظاهر الحكم ، وهو جار مجرى الصريح من الأمر والنهى .

(والثانى) ما جاء مجىء مدحه أو مدح فاعله فى الأوامر ، أو ذمه أو ذم فاعله فى النواهى ، وترتيب الثواب على الفعل فى الأوامر وترتيب العقاب فى النواهى ، أو الإخبار بمحبة الله فى الأوامر ، والبغض والكراهية أو عدم الحب فى النواهى ، وأمثلة هذا الضرب ظاهرة كقوله : (والذين آمنوا بالله وَرُسُلِهِ أُولئكَ هُمُ الصِّدّيقون) وقوله : (بلْ أنتم قوم مُسْرِفونَ)وقوله : (وَمن يُطِعِ اللهَ وَرَسولَه نُدْخِلهُ جناتٍ) (وَمَن يعْصِ اللهَ وَرَسولَهُ وَيتَعَدَّ حُدودَهُ نُدْخِلْهُ نَارًا) وقوله : (وَاللهُ يُحِبُّ المُحْسِنينَ) وقوله :(انه لايحبُّ المسْرِفينَ) (وَلا يَرْضى لِعبادِهِ الكفرَ) (وإنْ تشكُرُوا يَرْضَهُ لكم) وما أشبه ذلك ، فان هذه الأشياء دالة

---

(١) فالمراد النهى عن جعل المؤمنين أنفسهم تحت سلطة الكافرين بأى طريق كان وليس هذا خبراً محضا وإلا لكان بخلاف مخبره ، وهو محال

على طلب الفعل فى المحمود ، وطلب الترك فى المذموم ، من غير اشكال

(والثالث) مايتوقف عليه المطلوب : كالمفروض فى مسألة « مالا[١] يتم الواجب إلا به » وفى مسألة « الأمر بالشيء هل هو نهى[٢] عن ضده » و « كون المباح مأموراً به » بناء على قول الكعبى ، وما أشبه ذلك من الأوامر والنواهى التى هى لزومية للأعمال ، لامقصودة لأنفسها ؛ وقد اختلف الناس فيها وفى اعتبارها . وذلك مذكور فى الأصول . ولكن إذا بنينا على اعتبارها فعلى القصد الثانى لاعلى القصد الأول ، بل هى أضعف[٣] فى الاعتبار من الأوامر والنواهى الصريحة التبعية ؛ كقوله : (وَذَرُوا البَيْعَ) ، لأن رتبة الصريح ليست كرتبة الضمنى فى الاعتبار أصلا . وقد مر فى كتاب المقاصد أن المقاصد الشرعية ضربان : مقاصد أصلية ، ومقاصد تابعة . فهذا القسم فى الأوامر والنواهى مستمد من ذلك ، وفى

(١) كغسل جزء من الرأس لاستيفاء غسل الوجه ، فهذا لايتم عادة غسل الوجه بدونه ، فهل يجب غسل هذا الجزء وجوبا تابعا لايجاب غسل الوجه ، أم لايجب شرعا وإن كان لابد منه عادة ؟ وإذا لم يفعله المكلف فهل يأثم بتركه غير إثمه بترك غسل الوجه أم لا إثم إلا بالأخير فقط ؟ والمختار كما عند ابن الحاجب أن ما لايتم الواجب إلا به ليس بواجب شرعا إلا إذا كان شرطا شرعيا وأما الشرط العقلى أو العادى فالمختار أنه لايجب تبعا ، وليس هنا إلا وجوب واحد لغسل الوجه وقيل الشروط كلها واجبة ، وقيل كلها غير واجبة . وهذا الخلاف فى غير الأسباب . أما الأسباب فقد نقل الاجماع على وجوبها ، بل قالوا إن التكليف فى المسببات إنما هو فى الحقيقة بأسبابها كالحز بالسكين بالنسبة للقتل ؛ لأن المسببات غير مقدورة والمقدور هو السبب لما تقدم .

(٢) والمختار أنه ليس نهيا عن ضده ، بل ولا يتضمنه . والكلام فيه يرجع فى كثير من مباحثه إلى الكلام فى مسألة ما لايتم الواجب إلا به وفى كل منهما لايوجد تعلق لخطاب شرعى ، مع أنه لاتكليف بغير تعلق الخطاب

(٣) ولذلك اختلف فى أنها أوامر ونواهى شرعية بخلاف الصريحة التبعية فلا يتأتى فيها الاختلاف فى هذا وإن اختلف فى ترتب أحكام خاصة عليها كنسخ البيع وقت النداء

الفرق بينهما فقه كثير[1] ؛ ولا بد من ذكر مسألة[2] تقررها في فصل يبين ذلك، حتى تتخذ دستوراً لأمثالها في فقه الشريعة بحول الله

فصل

« الغصب » عند الفقهاء هو التعدى على الرقاب . « والتعدى » مختص بالتعدى على المنافع دون الرقاب

فاذا قصد الغاصب تملك رقبة المغصوب فهو منهى عن ذلك ، آثم[3] فيما فعل من جهة ما قصد ، وهو لم يقصد الا الرقبة ، فكان النهى أولا عن الاستيلاء على الرقبة ، وأما التعدى على المنافع فالقصد فيه تملك المنافع دون الرقبة ، فهو منهى عن ذلك الانتفاع من جهة ماقصد ، وهو لم يقصد إلا المنافع ، لكن كل واحد منهما يلزمه[4] الآخر بالحكم التبعى ، و بالقصد الثانى لا بالقصد الأول

(١) أى يترتب على تمييز المقاصد الأصلية عن المقاصد التابعة فقه كثير لمسائل الشريعة وإدراك لأحكام تفاريع كثيرة مما ينبنى على كل منهما

(٢) أى من مسائل المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة المناسبة لهذا المقام بخصوصه ، مقام الأمر والنهى الأصلى والتبعى ، وما يترتب على كل منهما من حيث اعتباره وعدمه ، ليستفاد منها حكم أمثالها فى الأوامر والنواهى الأصلية والتبعية فى غير مسألة الغصب والتعدى التى عقد لها الفصل

(٣) ويؤدب وجوباً بما يراه الحاكم

(٤) لأن غصب الرقبة يتبعه الاستيلاء على المنفعة ، وعدم تمكين المالك منها . كذلك التعدى على المنفعة لا يكون إلا إذا استولى على الرقبة وحال بينها وبين مالكها فهما عمليا متلازمان ولا يفرق بينهما إلا بالقصد ، ومتى قصد أحدهما كان الثانى تابعا له ، وهناك يجىء الكلام فى اختلاف الأحكام . وظاهر أنه بالاعتراف أو بالقرائن يعرف قصده من الغصب أو التعدى حتى يرتب الحاكم حكمه . والتلازم فى هذا غير التلازم الذى أشار اليه فيما لا يتم الواجب إلا به ، وفى مسألة الأمر بالشىء وما معهما ، فلذلك قال بعد أن قرر ما يتعلق بالغصب (وهذا البحث جار الخ) فمسألة الغصب والتعدى صنف آخر مما يندرج فى المقاصد الأصلية والتابعة غير صنف مالا يتم الواجب إلا به ، وما معه ، كما هو ظاهر

فاذا كان غاصبا فهو ضامن للرقاب لا للمنافع ، وإنما يضمن قيمة الرقبة يوم الغصب ، لا بأرفع[(١)] القيم ، لأن الانتفاع تابع ، فاذا كان تابعا صار النهى عن الانتفاع تابعا للنهى عن الاستيلاء على الرقبة ، فلذلك لايضمن قيمة المنافع ، الا على قول بعض[(٢)] العلماء ، بناء على أن المنافع مشاركة[(٣)] فى القصد الأول ، والأظهر أن لاضمان عليه، لعموم قوله عليه الصلاة والسلام: « الخراج[(٤)] بالضمان »[(٥)] وسبب ذلك ما ذكر من أن النهى عن الانتفاع غير مقصود لنفسه ، بل هو تابع للنهى عن الغصب ، وإنما هو شبيه بالبيع وقت النداء؛ فإذا كان البيع مع التصريح بالنهى صحيحا عند جماعة من العلماء، لكونه غير مقصود فى نفسه فأولى أن يصح[(٦)] مع النهى الضمنى

وهذا البحث جارٍ فى مسألة « ما لا يتم الواجب الا به هل هو واجب أم لا » فإن قلنا « غيرُ واجب » فلا إشكال ، وإن قلنا « واجب » فليس وجوبه مقصوداً

(١) أى من حين الغصب إلى وقت الحكم

(٢) قال ابن القاسم واعتمد ان ربه إذا أخذ القيمة فلا غلة له . وقال بعضهم ان غلة المغصوب لمالكه إذا كان أرضا أو عقارا استعملا فى السكنى أو الزرع أو الكراء مثلا ، وكذا غلة الحيوان التى لاتحتاج إلى تحريك كالصوف واللبن ، وأما غلة الحيوان الحاصلة من التحريك كالركوب والاجارة والحرث وما أشبه ذلك فللغاصب فى مقابلة الانفاق عليه ، لأن الخراج بالضمان . وأما ماعطل ولم يستعل كمن غصب أرضا بورها فلا كراء عليه . وإذا قصد غصب المنفقة فعليه الكراء

(٣) أى فالغاصب يقصد الرقبة والمنافع معا قصداً أصليا

(٣) أى وقد دخل المغصوب فى ضمان الغاصب من وقت الاستيلاء عليه

(٥) رواه أحمد وأصحاب السنن والحاكم عن عائشة قال الترمذى : حسن صحيح غريب قال فى كتاب أسنى المطالب للشيخ محمد بن السيد درويش الشهير بالحوت : رواه أصحاب السنن وضعفه البخارى وأبو داود وصححه ابن خزيمة والحاكم اه

(٦) أى البيع إذا فرض أنه لم ينه عنه صراحة . بل اكتفى باندراجه ضمن الأمر فى قوله (فاسعوا إلى ذكر الله) فيكون شبيهه وهو النهى التبعى عن الاستيلاء على منافع المغصوب كذلك ، أى لايرتب عليه حكم النهى ، فلا يعتد بقيمة المنافع ولا تضمن لأن النهى عنها حينئذ ليس أصليا بل تبعى . وقد عرفنا أن التبعى حتى الصريح كما ورد فى (وذروا البيع) لم يرتب عليه حكمه ، فهذا أولى

فى نفسه . وكذلك مسألة « الأمر بالشيء هل هو نهى عن ضده » و « النهى عن الشيء هل هو أمر بأحد أضداده » فإن قلنا بذلك فليس بمقصود لنفسه ، فلا يكون للأمر والنهى حكم منحتم الا عنـد فرضه مقصوداً بالقصد الأول ، وليس كذلك

أما إذا كان متعديا فضمانه ضمان[1] التعدى لاضمان الغصب ؛ فان الرقبة تابعة ، فاذا كان كذلك صار النهى عن إمساك الرقبة تابعاً للنهى عن الاستيلاء على المنافع ؛ فلذلك يضمن بأرفع[2] القيم مطلقا ، ويضمن ماقل وما كثر . وأما ضمان الرقبة فى التعدى فعند التلف[3] خاصة ، من حيث كان تلفها عائدا على المنافع بالتلف ، بخلاف الغصب فى هذه الأشياء

ولو كان أمرهما واحداً لما فرق بينهما مالك ولا غيره . قال مالك فى الغاصب والسارق : « إذا حبس المغصوب أو المسروق عن أسواقه ومنافعه ثم رده بحاله لم يكن

---

(١) فرقوا بين ضمان الغصب وضمان التعدى بامور : منها أن التلف بسماوى يضـمنه فى الغصب لا التعدى ومنها أن تغير السوق فى الغصب لا يعتبر ، وفى التعدى يعتبر مفوتا فيضمن أعلى القيم . والسرقة كالغصب ، ومنها أن الفساد اليسير من الغاصب يوجب للمالك أخذ قيمة المغصوب إن شاء ، واليسير من المتعدى يستوجب أخذ أرش النقص الحاصل فقط مع نفس المتعدى عليه . ومنها أنه إذا تعيب المغصوب بغير تعدى الغاصب خير ربه بين أخذه معيبا ولا شى له فى نظير العيب وبين أخذ القيمة يوم الغصب . ومن صور التعدى زيادة المكترى والمستعير على المسافة المشترطة أو المدة المشترطة أو الحمل المشترط بغير إذن ربه ورضاه ، فواضح أن المقصود فيهما المنافع ، والذات تابعة

(٢) لأن من منافعها قيمتها . فأرفع القيم لها داخل فى منافعها ، فيضمنه مطلقا سواء أكان الأرفع سابقا ثم رخصت أم لاحقا بعدما كانت رخيصة ، وسواء أكان للمتعدى دخل فى علو القيمة أم لم يكن . كما يضمن غلتها قليلة كانت أو كثيرة

(٣) أى التلف بتعديه هو ، لأن التلف بتعديه لافرق فيه بين الغصب والتعدى

ربه أن يضمنه [(١)] وإن كان مستعيراً [(٢)] أومتكاريا ضمن قيمته » وهذا التفريع إنما هو على المشهور فى مذهب مالك وأصحابه ، وإلا فاذا بنينا على غيره فالمأخذ آخر . والأصل المبنى عليه [(٣)] ثابت

فالقائل [(٤)] باستواء البابين ينبنى قوله على مآخذ:

« منها » القاعدة التى يذكرها أهل المذهب ، وهى : «هل الدوام كالابتداء » فان قلنا ليس الدوام كالابتداء فذلك جار على المشهور فى الغصب ، فالضمان يوم الغصب ، والمنافع تابعة ؛ وإن قلنا إنه كالابتداء فالغاصب فى كل حين كالمبتدىء للغصب ، فهو ضامن فى كل وقت ضماناً جديداً ، فيجب أن يضمن المغصوب بأرفع [(٥)] القيم كما قال ابن وهب وأشهب وعبد الملك ، قال ابن شعبان : لأن عليه أن يردّه فى كل وقت ، ومتى لم يردّه كان كمغتصبه حينئذ

« ومنها » القاعدة المتقررة وهى « أن الأعيان لا يملكها فى الحقيقة الا باريها تعالى ، وإنما للعبد منها المنافع » . وإذا كان كذلك فهل القصد الى ملك الرقاب منصرف الى ملك المنافع أم لا ؟ فان قلنا هو منصرف اليها إذ أعيان الرقاب لا منفعة

---

(١) أى لا أعلى القيم ولا المنافع

(٢) أى وزاد على ما اشترط ، كما أسلفنا ، فيكون تعدى بالزيادة

(٣) اى هنا وهو أن الأمر والنهى التبعيين غير منحتمين ، وانما المنحتم المقصود الأصلى ثابت ، والمخالف للمشهور لا يفرع على ما ينافيه بل على مآخذ أخرى لاتخرم هذا الأصل . أى فمع بقاء اعتبار هذا الأصل يتأتى للمخالف مخالفة المشهور ابناء على تلك المآخذ التى سيذكر منها أربعة لأن كونه غير منحتم بمجرده لا ينافى أن ينضم اليه ما يجعله قويا متأكدا ينبنى عليه ماينبنى على المقصد الأصلى ، وبهذا يتضح معنى قوله بعد (فاذا نظر فى هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف) وذلك لأنه لولا ثبوت هذه القاعدة وكان التبعى منحتما لكان الواجب فى الغصب ضمان المنافع قطعا ، ولم يكن للخلاف وجه .

(٤) كالشافعية

(٥) أى فيعتبر تغير الأسواق ويكون مفوتا

فيها من حيث هى أعيان ، بل من حيث اشتمالها على المنافع المقصودة ، فهذا مقتضى قول من لم يفرق بين الغصب والتعدى لاضمان المنافع ، وان قلنا ليس بمنصرف فهو يقتضي التفرقة

(ومنها) أن الغاصب اذا قصد تملك الرقبة فهل يتقرر له عليها شبهة ملك بسبب ضمانه لها أم لا ؟ فان قلنا انه يتقرر عليها شبهة ملك ، كالذى فى أيدى الكفار من أموال المسلمين ، كان داخلا تحت قوله عليه الصلاة والسلام : « الخراجُ بالضّمان » فكانت كل غلة ، وثمن يعلو أو يسفل ، أو حادثٍ يحدث ، للغاصب وعليه بمقتضى الضمان ، كالاستحقاق والبيوع الفاسدة ، وإن قلنا إنه لا يتقرر له عليها شبهة ملك ، بل المغصوب على ملك صاحبه ، فكل ما يحدث من غلة ومنفعة فعلى ملكه فهى له ، فلا بد للغاصب من غرمها ؛ لأنه قد غصبها أيضاً . وأما[1] ما يحدث من نقص فعلى الغاصب بعَدائه ، لأن نقص الشىء المغصوب إتلاف لبعض ذاته ، فيضمنه كما يضمن المتعدى على المنافع ، لأن قيام الذات من جملة المنافع . هذا أيضاً مما يصح أن يبنى عليه الخلاف .

(ومنها) أن يقال : هل المغصوب إذا رد بحاله الى يد صاحبه يعدّ كالمتعدَّى فيه ؛ لأن الصورة فيهما معاً واحدة ، ولا أثر لقصد الغصب اذا كان الغاصب قد رد ماغصب ، استرواحا من قاعدة مالك فى اعتبار الأفعال دون النظر الى المقاصد ، وإلغائه الوسائط ، أم لا يعد كذلك ؟ فالذى يشير اليه قول مالك هنا أن للقصد أثراً وظاهر كلام إبن القاسم أن لا أثر له . ولذلك لمّا قال مالك في الغاصب أو السارق

(١) تكميل لقوله (وان قلنا أنه لا يتقرر الخ) يريد به دفع ما يقال إذا كان كذلك فالمعقول اذا حدث نقص بسماوى ألا يضمن فى الغصب أيضا فأجاب بأنه ضمن لتعديه بالغصب ، لأن النقص يرجع للذات ، وهو ضامن لها ، فيضمن ابعاضها وقوله (كما يضمن التعدى على المنافع) علمت أن ذلك انما يكون فى النقص الحاصل بتعديه لا بسماوى ، وأن الغاصب يضمن مطلقا

إذا حبس الشيء المأخوذ عن أسواقه ثم رده بحاله لم يكن لربه أن يُضمِّنه ، وإن كان مستعيراً أو متكاريا ضمن قيمته ، قال ابن القاسم : لولا ماقاله مالك لجعلت على السارق مثل ما جعل على المتكارى .

فهذه أوجه يمكن إجراء الخلاف فى مذهب مالك وغيره عليها ، مع بقاء القاعدة المتقدمة على حالها ، وهى أن ما كان من الأوامر أو النواهى بالقصد الأول فحكمه منحتم ، بخلاف ما كان منه بالقصد الثانى . فاذا نظر فى هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف . وربما[1] خرجت عن ذلك أشياء ترجع الى الاستحسان ، ولا تنقض أصل القاعدة ، والله أعلم . واعلم أن مسألة الصلاة فى الدار المغصوبة إذا عرضت على هذا الأصل تبين[2] منه وجه صحة مذهب الجمهور القائلين بعدم بطلانها · ووجه مذهب ابن حنبل وأصبغ وسائر القائلين ببطلانها .

وقد أذكرتْ هذه المسألةُ مسألةً أخرى ترجع[3] الى هذا المعنى ، وهى :

(١) يريد أخذ الحيطة لتثبيت هذا الأصل بأنه لا تضره مخالفة بعض الفروع له ؛ لأن ذلك إنما جاء من مراعاة دليل شرعى آخر ، وهو الاستحسان

(٢) لأن إقامة الصلاة فيها استيلاء على بعض منافعها ، والنهى عنه تابع للنهى عن الاستيلاء على الذات . فيعود الكلام السابق برمته ، بما فى ذلك من الوجوه الأربعة التى ينبنى عليها الخلاف فى الصحة والبطلان

(٣) أى من جهة أن المعتبر هو المتبوع هذا هو المقدار الذى تشترك فيه المسألتان ، وما عداه يختلفان فيه فموضوعها مختلف ، وكون الاعتبار للمتبوع مختلف من حيث إنه فى هذه يكون التابع ملغى وساقط الاعتبار شرعا ، لأن اعتباره ينافى اعتبار المتبوع . بخلافه فى المسألة السابقة فانه فقط غير منحتم بمجرده ، وقد يعتبر اذا انضم اليه ما يقويه ، واعتباره لا ينافى اعتبار المتبوع وسيأتى له أن التابع لايتعلق به أمر ولا نهى ، مع أنه فى المسألة السابقة تعلق به الأمر والنهى لكن لا على وجه الانحتام

(المسألة الثامنة)

الأمر والنهى اذا تواردا على متلازمين فكان أحدهما مأمورا[1] به والآخر منهياً عنه عند فرض الانفراد ، وكان أحدهما فى حكم التبع للآخر وجودا أو عدما فإن المعتبر[2] من الاقتضاءين ما انصرف الى جهة المتبوع ، وأما ما انصرف الى جهة التابع فملغى وساقط الاعتبار شرعا . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ماتقدم[3] تقريره فى المسألة قبلها ، هذا ، وإن كان الأمر والنهى هنالك غير صريح وهنا صريح فلا فرق بينهما إذا ثبت حكم التبعية ، ولذلك نقول إن القائل ببطلان البيع وقت النداء لم يبن على كون النهى تبعيا[4] ، وإنما بنى البطلان على كونه مقصودا .

(والثانى) أنه لا يخلو إذا تواردا على المتلازمين إما أن يردا معا عليهما[5] ،

---

(١) يعنى مأذونا فيه ، ليعم المباح كما سيأتى فى الأمثلة

(٢) أى عند الاجتماع

(٣) أى فى الفرق بين القصد الأصلى والتابع ، واعتبار الأول دون الثانى وبيان ذلك فى الغصب والتعدى وان كان التابع هناك كان الاقتضاء المتعلق به غير صريح بخلافه هنا ، لأنه لا فرق بينهما متى ثبت حكم التبعية انما الفرق آت من جهة القصد الأصلى والتبعى لاغير والدليل كما ترى استئناس لا يصلح وحده أن يكون دليلا فى مسألة أصولية ، مع العلم باختلاف موضوعى المسألتين أما باقى الأدلة فجيد

(٤) يعنى أن النهى مع كونه صريحا لم يلتفت للبناء على الصراحة ويرتب الحكم بالبطلان عليه فى هذه الجهة بل بناه على كونه مقصودا قصدا أصليا كالسعى سواء بسواء فى أن كلا مقصود لذاته وقد ذكر هذا تأييدا لقوله (فلا فرق بينهما اذا ثبت حكم التبعية) ولكن يقال له من أين لك هذا ولم لا يجوز أن يكون مبناه على النهى الصريح وان كان تبعيا ، فهذه دعوى محتاجة لدليل ولا يفيد فيه ما يأتى من الدليلين بعده ، لأنهما ليسا متلازمين كما هو موضوع الأدلة الآتية بل موضوع المسألة هنا

(٥) بحيث يعتبر كل من الاقتضائيين فى محله فقط فيكون أحدهما مأمورا به والآخر منهيا عنه لا أن كلا من الاقتضاءين متوجه الى كل من المحلين كما هو ظاهر العبارة

أو لا يردا ألبتة ، أو يرد أحدها دون الآخر ، والأول غير صحيح ، إذ قد فرضناها متلازمين ، فلا يمكن الامتثال فى التلبس بهما ، لاجتماع الأمر والنهى ، فمن حيث أخذ فى العمل صادمه النهى عنه ، ومن حيث تركه صادمه الأمر ، فيؤدى الى اجتماع الأمر والنهى على المكلف فعلَ أو ترَك [١] ، وهو تكليف بما لا يطاق وهو غير واقع [٢] ، فما أدى اليه غير صحيح . والثانى كذلك أيضاً ؛ لأن الفرض أن الطلبين توجها فلا يمكن ارتفاعهما معاً . فلم يبق إلا أن يتوجه أحدهما دون الثانى . وقد فرضنا أحدهما متبوعا وهو المقصود أولاً ، والآخر تابعاً وهو المقصود ثانياً ، فتعين توجه ما تعلق بالمتبوع ، دون ما تعلق بالتابع ، ولا يصح العكس لأنه خلاف المعقول

(والثالث) الاستقراء من الشريعة ؛ كالعقد على الأصول مع منافعها [٣] وغلاتها ، والعقد على الرقاب مع منافعها وغلاتها ، فإن كل واحد منهما مما يقصد فى نفسه ، فللإنسان أن يتملك الرقاب و يتبعها منافعها ، وله أيضاً أن يتملك أنفس المنافع خاصة ، وتتبعها الرقاب من جهة استيفاء المنافع ، و يصح القصد الى كل واحد منهما . فمثل هذه الأمثلة يتبين فيها وجه التبعية بصور لا خلاف فيها . وذلك أن العقد فى شراء الدار أو الفدّان أو الجنة أو العبد أو الدابة أو الثوب وأشباه ذلك جائز بلا خلاف ، وهو عقد على الرقاب لا على المنافع التابعة لها ؛ لأن المنافع قد تكون موجودة [٤] ، والغالبُ أن تكون وقت العقد معدومة ، و إذا كانت معدومة

---

(١) أى أن فعل أو ترك فكل منهما إذا أخذ به صادمه الآخر فيجتمع عليه الأمر والنهى معا

(٢) أى وموضوع المسألة ليس فرضيا وعقليا فقط ، بل هو واقع ، كالأمثلة

(٣) أى التى قد لا تكون موجودة وقت العقد بل قد لا توجد أصلا وذلك مما كان يقتضى فساد العقد لو انفردت لكنها لما كانت تابعة للمقصود الأصلى جاز العقد عليها مع المتبوع فلم تعتبر جهة النهى وهى ما فيها من الغرر والجهالة

(٤) وسيأتى أن هذه قسمان أحدهما حكمه حكم المعدومة أيضا

امتنع العقد عليها ، للجهل بها من كل جهة ومن كل طريق ؛ إذ لا يدرى مقدارها ولا صفتها ولا مدّتها ولا غير ذلك ، بل لا يدرى هل توجد من أصل أم لا ، فلا يصح العقد عليها على فرض انفرادها(١) ، للنهى عن بيع الغرر والمجهول ، بل العقد على الأبضاع(٢) لمنافعها جائز ، ولو انفرد العقد على منفعة البضع (٣) لامتنع مطلقاً إن كان وطئا ، ولامتنع فيما سوى البضع أيضاً الا بضابط يخرج المعقود عليه من الجهل الى العلم ، كالخدمة والصنعة وسائر منافع الرقاب المعقود عليها على الانفراد ، والعكس كذلك(٤) أيضاً ، كمنافع الأحرار ، يجوز العقد عليها فى الإجارات على الجملة(٥) باتفاق ، ولا يجوز العقد على الرقاب باتفاق(٦) ، ومع ذلك فالعقد على المنافع فيه يستتبع العقد على الرقبة ، إذ الحُرّ محجور عليه زمن استيفاء المنفعة من رقبته بسبب العقد ، وذلك أثرُ كون الرقبة معقوداً عليها لكن بالقصد الثانى ،

---

(١) أى ولكن مع تبعيتها للرقاب يكون النهى ساقط الاعتبار شرعا

(٢) جمع بضع بالضم وهو الفرج . فالكلام على تقدير مضاف أى ذوات الفرج والواقع أن العقد على الرقيق مطلقا إنما هو لمنافعه ، وليس لمالكه التصرف فى ذاته كسائر مملوكاته

(٣) على تقدير مضاف كسابقه : أما فى قوله (سوى البضع) فلا يحتاج لتقدير سواء أكان بالمعنى السابق أم كان بمعنى الوطء ، أى فالعقد على ذات الرقيق ورقبته جعل منافعه من الوطء وغيره مباحة مطلقا ، لكونها تابعة للذات ولو كانت وحدها لامتنعت إما مطلقا كالوطء ، وإما إذا لم تستوف شرطها من تعينها بضابط يميزها وهذا الموضع هو الذى سيقول فيه فى الجواب عن الاشكال الثانى (وظهر لك حكمة الشارع فى إجازة ملك الرقاب الخ)

(٤) أى فيصح العقد على ذات الرقيق وتتبعه المنافع التى منها البضع ؛ ولو انفرد هذا لمنع . والحر يصح العقد على منافعه وتتبعه ذاته ، ولو انفردت ذاته لم يصح العقد عليها . والبضع فى الأول تابع ، والرقبة فى الثانى تابعة ، فلم يؤخذ فيهما بدليل النهى

(٥) أى إذا وجد الضابط المذكور

(٦) لأنه تملك والحر لا يملك

وهذا المعنى أوضح من أن يستدل عليه ؛ وهو على الجملة يعطى أن التوابع مع المتبوعات لا يتعلق بها — من حيث هى توابع — أمر ولا نهى ، وإنما يتعلق بها الأمر والنهى اذا قصدت ابتداء ، وهى إذ ذاك متبوعة لا تابعة

فان قيل هذا مشكل بأمور :

أحدها أن العلماء قالوا إن الرقاب — وبالجملة الذوات[1] — لا يملكها إلا الله تعالى ، وإنما المقصود[2] فى التملك شرعاً منافع الرقاب ، لأن المنافع هى التى تعود على العباد بالمصالح ، لا أنفسُ الذوات . فذات الأرض أو الدار أو الثوب أو الدرهم مثلا لا نفع فيها ولا ضر من حيث هى ذوات ؛ وإنما يحصل[3] المقصود بها من حيث إن الأرض تزدرع مثلا ، والدار تسكن ، والثوب يلبس ، والدرهم يشترى به ما يعود عليه بالمنفعة ، فهذا ظاهر حسبما نصوا عليه ، وإذا كان كذلك فالعقد أولا إنما وقع على المنافع خاصة ، والرقاب لا تدخل تحت الملك ، فلا تابع ولا متبوع ؛ وإذا لم يتصور فيما تقدم وأشباهه تابع ومتبوع بطل ، فكل ما فرض[4]

---

(١) أعم لأن الرقاب جمع رقبة ، وهى لغة المملوك من الرقيق

(٢) هذه المقابلة كانت تقتضى أن يقال إن الذوات لا يملكها إلا الله ولا يقصد شرعا تمليكها للخلق ، يعنى والمنافع وإن كانت أيضا لا يملكها إلا الله (وتبارك الذى له ملك السموات والأرض وما بينهما) إلا أن الشارع يقصد تمليكها للعبيد حسبما يناسبهم فى ذلك . أما التقابل فى عبارته فليس بجيد

(٣) ومثله يقال فيما يؤكل ويشرب مثلا ؛ فانما يحصل المقصود به من حيث منفعته من التغذية والارواء وهكذا ، فلا يقال إن هذا ينتفع به ذاته ولكنه اختار التمثيل بما هو واضح القصد إلى منفعته لا إلى ذاته وترك النوع الذى ذكرناه لأنه يشتبه أمره فى بادىء النظر ، وغرضه المهم ترويج الاشكال ، فلا يأتى فيه إلا بما هو أقرب توصيلا إلى هذا الغرض فهو رحمه الله فى طريقة الجدل صناع

(٤) أى إن جميع الصور التى ذكرتها لتحقيق هذا الأصل فيها إنما فرضتها فى ملك الذوات فتكون المنافع تابعة ، أو فى ملك المنافع فقط فتكون الذوات تابعة . وحيث إن ملك الذوات بطل ولا يوجد إلا ملك المنافع ، فخمق أولا متلازمين فى

من المسائل خارج عن تمثيل الأصل المستدل عليه ، فلابد من إثباته أوّلا واقعا فى الشريعة ، ثم الاستدلال عليه ثانيا

والثانى إن سلمنا أن الذوات هى المعقود (١) عليها فالمنافع هى المقصود أوّلا منها ، لما تقدم من أن الذوات لا نفع فيها ولا ضر من حيث هى ذوات ، فصار المقصود أوّلا هى المنافع ، وحين كانت المنافع لا تحصل على الجملة إلا عند تحصيل الذوات سعى العقلاء فى تحصيلها ، فالتابع إذاً فى القصد هى الذوات والمتبوع هو المنافع ، فاقتضى هذا بحكم ما تحصل (٢) أولا أن تكون الذوات مع المنافع فى حكم (٣) المعدوم ؛ وذلك باطل ، إذ لا تكون ذات الحر تابعة لحكم منافعه باتفاق ، بل لا تكون الاجارة ولا الكراء فى شيء يتبعه ذات ذلك الشيء ، فاكتراء الدار يملِّك منفعتها ولا يتبعه ملك الرقبة ؛ وكذلك كل مستأجَر من أرض أو حيوان أو عرض أو غير ذلك . فهذا أصل منخرم إن كان مبنيا (٤) على أمثال هذه الأمثلة

الوجود أحدهما تابع والآخر متبوع فى صور لا يفرض فيها ملك الذوات ، ثم استدل على الحكم الذى تدعيه فيه من إلغاء حكم التابع أما ما صنعت فانه بناء فروض على فروض ، ومثل هذا ليس من العلم فى شيء على ما سبق فى المقدمات

(١) أى مقصودة بالتملك شرعا ، ليكون تسليما لما منعه أولا أما كون المعقود عليه والذى تجرى عليه الصيغ هو الذوات فلم يكن محل المنع هناك ، بل كان المنع لقصد تملكها رأسا . فهنا يقول : سلمنا قصد تملكها ، لكن ليس قصدا أوليا فأنها إنما حصلت واستولى عليها لمنافعها

(٢) أى القاعدة والأصل الذى ذكرته

(٣) أى دائما وفى كل صورة فرضت . وهو خلاف ما أصلت

(٤) لأن تصويره فيها أدى إلى هذا الباطل . وهو تبعية الذوات فى كل مادة للمنافع . فحاصل هذا الاشكال الثانى نقض إجمالى . ومآل ما بعده إلى المعارضة باثبات ان كلا من الذوات والمنافع منفصل عن الآخر ، فلا تبعية بينهما ؛ والمعارضة مبنية على ما اعتبره الشرع فى مسألتى النخل والعبد . ومآل الرابع معارضة مبنية على

والثالث أنا وجدنا الشارع نص على خلاف ذلك ، فإنه قال : « مَنْ باعَ نخلاً قد أُبِّرت فثَمَرُها للبائع إلا أن يشترطَها المُبتاع [(١)] » وقال : مَنْ باع عبداً وله مالٌ فمالُه لسيِّده إلا أن يشترطَه المُبتاع [(٢)] » فهذان حديثان لم يجعلا المنفعة للمبتاع بنفس العقد ، مع أنها عندكم [(٣)] تابعة للأصول كسائر منافع الأعيان ، بل جعل فيهما التابع للبائع، ولا يكون كذلك إلا عند انفصال الثمرة عن الأصل حكما ، وهو يعطى فى الشرع انفصال التابع من المتبوع ، وهو معارض لما تقدم ، فلا يكون صحيحاً

والرابع أن المنافع مقصودة بلا خلاف بين العقلاء وأرباب العوائد ؛ وإن فرض الاصل مقصوداً فكلاهما مقصود ولذلك يزاد فى ثمن الأصل بحسب زيادة المنافع ، وينقص منه بحسب نقصانها . و إذا ثبت هذا فكيف تكون المنافع ملغاة وهى مثمونة [(٤)] ، معتد بها فى أصل العقد ، مقصودة ؟ فهذا [(٥)] يقتضى القصد اليها وعدم القصد إليها معاً . وهو محال

ولا يقال : إن القصد إليها عادى، وعدم القصد إليها شرعى، فانفصلا فلا تناقض لأنا نقول : كون الشارع غير قاصد لها فى الحكم مبنى على عدم القصد

الجارى بين العقلاء فى المعاملة التى أقرها الشرع من اعتبار كل منهما وعدم إلغاء المنافع فى جانب الأصل

(١) رواه مسلم ومالك بلفظ (إلا أن يشترط المبتاع) ورواه ابن ماجه وفى لفظه بعض اختلاف عما هنا

(٢) هو تمام الحديث السابق فى رواية أخرى لمسلم

(٣) أى بمقتضى الأصل المستدل عليه

(٤) فى القاموس وشرحه أثمنه سلعته وأثمن له أعطاه ثمنها . وأثمن المتاع فهو مثمن صار ذا ثمن . وأثمن البيع سمى له ثمنا . وليس فى المادة مثمون

(٥) أى ما أورد فى مادة هذه المعارضة منضما إلى أصل القاعدة بإلغاء المنافع فى جانب الأصل . هذا والاعتراض بهذا المحال يمكن ترتيبه على الثالث أيضا ، زيادة عن مخالفته لما يقضى به حكم الشارع

إليها عرفا وعادة ؛ لأن من أصول الشرع إجراء[1] الأحكام على العوائد ، ومن أصوله مراعاة [2] المصالح ومقاصد المكلفين فيها ، أعنى فى غير العبادات المحضة ؛. وإذا تقرر أن مصالح الأصول هى المنافع ، وأن المنافع مقصودة عادة وعرفا للعقلاء ثبت [3] أن حكم الشرع بحسب ذلك . وقد قلتم إن المنافع ملغاة شرعاً مع الأصول، فهى إذاً ملغاة فى عادات العقلاء ، لكن تقرر أنها مقصردة فى عادات العقلاء . هذا خلف محال

« فالجواب عن الأول » أن ما أصّلوه[4] صحيح ولا يقدح فى مقصودنا ؛ لأن الأفعال أيضا ليس[5] للعبد فيها ملك حقيقى إلا مثل ماله فى الصفات والذوات . فكما تضاف الأفعال إلى العباد كذلك تضاف إليهم الصفات والذوات ، ولا فرق بينهما إلا أن من الأفعال ماهو لنا مكتسب ، وليس لنا من الصفات ولا الذوات شىء مكتسب لنا ، وما أضيف لنا من الأفعال كسبا فانما هى أسباب لمسببات هى أنفس[6] المنافع والمضار أو طريق إليها ، ومن جهتها كُلفنا فى الأسباب بالأمر

(١) كما تقدم فى المسألة الخامسة عشرة من النوع الرابع من كتاب المقاصد (العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعا)

(٢) وهى تقتضى مراعاة العوائد . وقوله (مصالح الأصول) أى المصالح المقصودة عادة للعقلاء من هذه الأصول

(٣) لأن قصد الشارع يلزم أن يكون مبنيا على قصد العقلاء وعرفهم ، فتكون مقصودة للشارع بمقتضى هذا ،غير مقصودة له بمقتضى القاعدة ؛ فبقى الاعتراض بالمعارضة الأخيرة كما هو . وهذا المقدار كاف فى تثبيت الاعتراض المذكور ولكنه زاد عليه قوله (وقد قلتم الخ) ليرتب عليه محظوراً وهو أن تكون مقصودة فى عادات العقلاء ، غير مقصودة فيها

(٤) وهو أن الذوات لا يملكها إلا الله ، لأنه خالقها ومدها بأسباب بقائها . فهو المالك الحقيقى

(٥) أى على مذهب الأشاعرة ، لأنه ليس خالقا لفعل من الأفعال المنسوبة اليه.

(٦) فتناول الماء سبب للرى الذى هو المنفعة ، والحرث سبب للنبات ، وليس النبات هو المنفعه بل طريق إليه قريب أو بعيد . أى فالأفعال المنسوبة الينا نسبة

والنهى ، وأما أنفس المسببات من حيث هى مسببات فمخلوقة لله تعالى ، حسبما تقرر فى كتاب الأحكام ، فكما يجوز إضافة المنافع والمضار إلينا وإن كانت غير داخلة تحت قدرتنا ، كذلك الذوات يصح إضافتها إلينا على مايليق بنا

ويدلك على ذلك أن منها ما يجوز التصرف فيه بالإتلاف والتغيير ؛ كذبح الحيوان وقتله للمأكلة ، وإتلاف المطاعم والمشارب والملابس بالأكل والشرب واللباس وما أشبه ذلك ، وأبيح لنا إتلاف مالا ينتفع به إذا كان مؤذيا ، أو لم يكن مؤذيا وكان إتلافه تكملة لما[١] ليس بضروري ولاحاجي من المنافع ، كإزالة الشجرة المانعة للشمس عنك وما أشبه ذلك . فجواز التصرف فى أنفس الذوات بالإتلاف والتغيير وغيرهما دليل على صحة تملكها شرعا ، ولا يبقى بيننا وبين من أطلق تلك العبارة — أن الذوات لا يملكها إلا الله — سوى الخلاف فى اصطلاح ، وأما حقيقة المعنى فمتفق عليها ، وإذا ثبت ملك الذوات وكانت المنافع ناشئة عنها صح كون المنافع تابعة ، وتُصوِّر[٢] معنى القاعدة

« والجواب عن الثانى » أنه ان سلم على الجملة فهو فى التفصيل غير مسلم ؛ أما أن المقصود المنافع فكذلك نقول ، إلا أن المنافع لا ضابط لها إلا ذواتها التى نشأت عنها ، وذلك أن منافع الأعيان لا تنحصر ، وإن انحصرت الأعيان فان العبد مثلا قد هُيِّء فى أصل خلقته الى كل ما يصلح له الآدمى ، من الخدم

ضعيفة بالكسب ليست هى المنافع ، بل هى أسباب لها قريبة أو بعيدة فآل الأمر إلى أنه لافرق بين المنافع والذوات فى أنها ليست مقدورة لنا ، فليس ملكنا لها ملكا حقيقيا ولا نسبيا . وقدسلمتم نسبة المنافع لنا ، فسلموا نسبة ما كان مثلها وهو الذوات إلينا ، بلا فارق ، على المعنى الذى يليق بنا فى الأمرين معا

(١) قيد به لأنه لو كان إتلافه تكملة لضرورى من المنافع لكان مطلوبا لا مباحا فلا يتوقف على كونه مملوكا للمتلف ، فلا يدل على مدعاه ، كاتلاف جدار لغيرك لتسد بأنقاضه ثلمة فى جسر ماء انطلق ويخشى منه على البلد إن لم تسرع بهدم الجدار مثلا

(٢) أى واقعا فى الشريعة ، فصح أن تستدل عليه

والحرف ، والصنائع والعلوم والتعبدات ، وكلٌّ واحد من هذه الخمسة جنس تحته أنواع تكاد تفوت الحصر ، وكلٌّ نوع تحته أشخاص من المنافع لا تتناهى . هذا ، وإن كان في العادة لا يقدر على جميع هذه الأمور فدخوله في جنس واحد معرقا فيه أو في بعض أصنافه يكفي (١) في حصر ما لا يتناهى من المنافع ، بحيث يكون كل شخص منها تصح مؤاجرته عليه من الغير بأجرة ينتفع بها عمره (٢) ، وكذلك كل رقبة من الرقاب وعين من الأعيان المملوكة للانتفاع بها ، فالنظر الى الأعيان نظر الى كليات المنافع . وأما اذا نظرنا الى المنافع فلا يمكن حصرها في حيز واحد وإنما يحصر منها بعضٌ اليه يتوجه القصد بحسب الوقت والحال والإمكان ، فحصل القصد من جهتها جزئياً لا كلياً ، ولم تنضبط المنافع من جهتها (٣) قصداً ، لا في الوقوع وجوداً ولا في العقد عليها شرعا ، لحصول الجهالة حتى يضبط منها بعضٌ الى حد محدود ، وشيء معلوم ، وذلك كله جزئي لا كلي ، فإذاً النظر الى المنافع خصوصاً (٤) نظر الى جزئيات المنافع ، والكلي مقدم على الجزئي طبعاً وعقلا ، وهو أيضاً مقدم شرعاً كما مر (٥)

فقد تبين من هذا — على تسليم أن المقصود المنافع — أن الذوات هي المقدّمة المقصودة أوّلا ، المتبوعة ؛ وأن المنافع هي التابعة ، وظهر لك حكمة الشارع في إجارة

---

(١) أي أن ما لا يتناهى في المنافع وجزئيات الصنعة يمكن ضبطه وحصره بنسبته إلى هذا العبد

(٢) متعلق بمحذوف أي ويستمر هكذا في طول حياته . ولا يصح تعلقه بقوله (ينتفع) ولا بقوله (تصح) كما هو ظاهر

(٣) أي من جهة نفس المنافع . وقوله (لا في الوقوع وجوداً) كما أشار اليه بقوله (وكل نوع تحته الخ) . وقوله (ولا في العقد الخ) تابع للوجود . وقوله (حتى يضبط منها الخ) أي فتنضبط قصدا فيهما ، ولكنه نظر جزئي

(٤) أي والنظر اليها من جهة الذات التي لها تلك المنافع نظر كلي

(٥) أي في صدر المسألة الأولى من كتاب الأدلة

ملك الرقاب لأجل المنافع وإن كانت غير معلومة ولا محصورة ، ومنع ملك المنافع خصوصاً [١] الا على الحصر والضبط والعلم المقيد المحاط به بحسب الإمكان، لأن أنفس الرقاب ضابط كلى لجملة المنافع ، فهو معلوم من جهة الكلية الحاصلة ، بخلاف أنفس المنافع مستقلة بالنظر فيها ، فإنها غير منضبطة فى أنفسها ، ولا معلومة أمدا ولا حدا ولا قصداً ولا ثمنا ولا مثمونا ، فإذا ردت إلى ضابط يليق بها يحصل العلم من تلك الجهات أمكن العقد عليها ، والقصد فى العادة اليها ، فإن أجازه [٢] الشارع جاز ، والا امتنع

وما ذكر فى السؤال من المنافع إذا كانت هى المقصودة فالرقاب تابعة ، إذ هى الوسائل إلى المقصود ، فإن أراد أنها تابعة لها مطلقاً فممنوع بما تقدم [٣] ، وإن أراد تبعية ما فمسلم ، ولا يلزم من ذلك محظور ، فإن الأمور [٤] الكلية قد تتبع جزئياتها بوجه ما ، ولا يلزم من ذلك تبعيتها لها مطلقا ، وأيضاً فالإيمان [٥] أصل الدين ، ثم إنك تجده وسيلة وشرطا فى صحة العبادات ، حسبما نصوا عليه ، والشرط من توابع المشروط ، فيلزم إذا على مقتضى السؤال أن تكون الأعمال هى الأصول والإيمان تابع لها ، أولا ترى أنه يزيد بزيادة الأعمال ، وينقص بنقصانها، لكن ذلك باطل ، فلابد أن تكون التبعية إن ظهرت فى الأصل جزئية لا كلية

---

(١) أى دون الرقاب

(٢) بأن كان مستوفيا للشروط الأخرى غير العلم

(٣) من هذا البيان وأن النظر إلى الاعيان نظر كلى وأنه المقدم طبعا وشرعا الخ

(٤) أى والأصول مع منافعها كذلك ، لأنه اعتبر فى المنافع انضباطها بالأعيان، كانضباط الجزئيات بكليها ، وقوله (أولا ترى) يقوى به التشبيه الذى جاء به ليوضح المقام

(٥) مثال شرعى للأصل وتوابعه يحقق فيه تبعية الأصل لهذه اللواحق باعتبار من الاعتبارات وإن لم يكن مما نحن فيه

وكذلك نقول إن العقد على المنافع بانفرادها يتبعها الأصول ، من حيث[١] إن المنافع لا تستوفى إلا من الأصول ، فلا تخلو الأصول من إبقاء يد المنتفع عليها وتحجيرها عن انتفاع صاحبها بها ، كالعقد على الأصول سواء ، وهو معنى الملك ، إلا أنه مقصور على الانتفاع بالمنافع المعقود عليها ، ومُنقَضٍ بانقضائها ، فلم يسمَّ في الشرع ولا في العرف ملكا ، وإن كان كذلك في المعنى ، لأن العرف العادى والشرعى قد جرى بأن التملك في الرقاب هو التملك المطلق الأبدى ، الذى لا ينقطع الا بالموت ، أو بانتفاع صاحبها بها ، أو المعاوضة عليها ، وقد كره مالك للمسلم أن يستأجر نفسه من الذمى لأنه لما ملك منفعة المسلم صار كأنه قد ملك رقبته ، وامتنع شراء الشيء على شرط فيه تحجير ، كشراء الأمة على أن يتخذها أمّ ولد ، أو على أن لا يبيع[٢] ولا يهب ، وما أشبه ذلك ؛ لأنه لما حجر عليه بعض منافع الرقبة فكأنه لم يملكها ملكا تاما ، وليس بشركة ، لأن الشركة على الشياع ، وهذا ليس كذلك . وانظر فى تعليل[٣] مالك المسألة فى باب ما يفعل بالوليدة اذا بيعت ، فى الموطأ . فقد تبين أن هذا الأصل المستدل عليه مؤسس لا منخرم ، والحمد لله .

« والجواب عن الثالث » أن ماذكر فيه شاهد[٤] على صحة المسألة ، وذلك أن الثمرة لما برزت فى الأصل برزت على ملك البائع ، فهو المستحق لها أوّلا بسبب سبق استحقاقه لأصلها ، على حكم التبعية للأصل ، فلما صار الأصل للمشترى ولم

(١) أى من جهة هذه التبعية الجزئية التى تقتضى بعض أحكام التبعية الكلية ، وهى هنا إبقاء يد المنتفع عليها . وقوله (كالعقد على الأصول سواء) أى فى خصوص هذا

(٢) أو لا يبيع الا له مثلا ، ولذا قالت السيدة عائشة لأم ولد زيد بن أرقم (بئسما شريت) لما اشترت منه الجارية وتشارطا على أنها لا تبيعها الا له

(٣) هو بمعنى التعليل المذكور فما هنا محصله

(٤) فهو لنا لا علينا . قلب المعارضة لجعلها دليلا للمعارض

يكُن ثَمّ اشتراط ، وكانت قد أبرزت وتميزت بنفسها عن أصلها ، لم تنتقل المنفعة اليه بانتقال الأصل ، إذ كانت قد تعينت منفعة لمن كان الأصل اليه . فلو صارت للمشترى إعمالا للتبعية لكان هذا العمل بعينه قطعا و إهمالا للتبعية بالنسبة الى البائع ، وهو السابق فى استحقاق التبعية ، فثبتت أنها دون المشترى . وكذلك مال العبد لما برز فى يد العبد ولم ينفصل [1] عنه أشبه الثمرة مع الأصل ، فاستحقه الأول بحكم التبعية قبل استحقاق الثانى له ؛ فإن اشترطه المشترى فلا إشكال . وإنما جاز اشتراطه و إن تعلق به المانع [2] من أجل بقاء التبعية أيضا ، فان الثمرة قبل الطيب مضطرة الى أصلها لا يحصل الانتفاع بها إلا مع استصحابه ، فأشبهت وصفا من أوصاف الأصل . وكذلك مال العبد يجوز اشتراطه و إن لم يجز [3] شراؤه وحده لأنه ملك العبد وفى حوزه ، لا يملكه السيد إلا بحكم الانتزاع ، كالثمرة التى لم تطب .

فالحاصل أن التبعية للأصل ثابتة على الاطلاق [4] غير أن مسألة ظهور الثمرة ومال العبد تعارض فيها جهتان للتبعية : جهة البائع وجهة المشترى ، فكان البائع أولى لأنه المستحق الأول . فإن اشترطه المبتاع انتقلت التبعية . وهذا واضح جدا

(والجواب عن الرابع) أن القصد الى المنافع لا إشكال فى حصوله على الجملة. ولكن إذا أضيفت الى الأصل يبقى النظر : هل مقصودة من حيث أنفسها على الاستقلال ؟ أم هى مقصودة من حيث رجوعها الى الأصل كوصف من أوصافه ؟

(١) أى بانتزاع السيد له

(٢) وهو الغرر والجهالة

(٣) أى مالم يرد الى ضابط يميزه حدا وقصدا وثمنا الخ . أما مع العبد فلا حاجة الى شيء من هذا وهو روح المسألة

(٤) فى جميع الأصول ولواحقها ، أى حتى فى مسألتى الحديث ، فدعوى أنه الحديث يعطى انفصال التابع عن المتبوع غير صحيح ، بل هو يؤيد التبعية

فإن قلت انها مقصودة على حكم الاستقلال فغير صحيح ، لأن المنافع التى [١] لم تبرز الى الوجود بعد مقصودة ، ويجوز العقد عليها مع الأصل ، ولكنها ليست بمقصودة إلا من جهة الأصل ، فالقصد راجع الى الأصل . فالشجرة اذا اشتريت أو العبد قبل أن يتعلم خدمة أو صناعة ولم يستفد مالا ، والأرض قبل أن تكرى أو تزدرع ، وكذلك سائر الاشياء ، مقصود فيها هذه المنافع وغيرها ، لكن من جهة الأعيان والرقاب ، لامن جهة أنفس المنافع ، إذ هى غير [٢] موجودة بعد ، فليست بمقصودة اذاً قصد الاستقلال ، وهو المراد بأنها غير مقصودة . وإنما المقصود الأصل . فالمنافع انما هى كالأوصاف فى الأصل ، كشراء العبد الكاتب لمنفعة الكتابة ، أو العالم [٣] للانتفاع بعلمه ، أولغير ذلك من أوصافه التى لاتستقل فى أنفسها ، ولا يمكن أن تستقل ، لأن أوصاف الذات لايمكن استقلالها دون الذات قد [٤] .

---

(١) قصر الكلام عليها — مع أن القاعدة التى فيها المناقشة أوسع من ذلك — ليتأتى له فى هذا الفرض إلزامه بأنها غير مقصودة على حكم الاستقلال ، فيثبت به أنه لا تنافى بين القصد وعدم الاستقلال

(٢) ومع ذلك فانه يزيد الثمن وينقص بسببها . ألا ترى أن الشجرة المعتاد إثمارها وإن لم يكن فيها ثمر يزيد ثمنها عن الشجرة مثلها التى اعتيد عدم إثمارها . فالمنافع مقصودة ، ويزيد وينقص الثمن للأصل بسببها ، وإن لم تكن المنافع موجودة بالفعل

(٣) إلا أن المثالين وإن كانت المنفعة فيهما غير مستقلة ، لأنها وصف للذات ، إلا أن التهيئة حاصلة فى المثالين للانتفاع بالعلم والكتابة ، فهما من القسم الثالث الآتى فى الفصل بعده ، وفرضه كان فى القسم الأول ولا مانع . فستعرف أن حكم الأول والثالث واحد على الجملة . وغرضه تحقيق القصد مع عدم الاستقلال ، وهو واضح فى المثالين ، لكون المنفعة فيهما وصف ذات . ولو مثل بما ذكرناه من الشجرة المعتادة الأثمار لكان أوفق بما فرضه أولا

(٤) الجملة حال من ضمير لا تستقل أو معطوفة عليها بأسقاط الواو ، أو استئناف لتطبيق المثال فى قوله (كشراء) والمعنى أنها مع كونها أوصافا صرفة غير مستقلة زيدت أثمان الرقاب لأجلها وقوله (بالكلية) أى بطريق كلى كما قال سابقا إنه يكفى لحصر مالا يتناهى من المنافع نوطها بالذات الخاصة

زيد فى أثمان الرقاب لأجلها ، فحصل لجهتها [1] قسط من الثمن ، لامن حيث الاستقلال بل من حيث الرقاب . وقد مر أن الرقاب هى ضوابط المنافع بالكلية وإذا ثبت [2] اندفع التنافى والتناقض ، وصح الأصل المقرر . والحمد لله . وحاصل الأمر [3] أن الطلبين لم يتواردا على هذا المجموع فى الحقيقة ، وانما توجه الطلب الى المتبوع خاصة

فصل

وبقى هنا تقسيم ملائم لما تقدم ، وهو أن منافع الرقاب وهى التى قلنا انها تابعة لها على الجملة تنقسم ثلاثة أقسام

(أحدها) ما كان فى أصله بالقوة لم يبرز الى الفعل لاحكما ولاوجودا ، كثمرة الشجر قبل الخروج ، وولد الحيوان قبل الحمل ، وخدمة العبد ، ووطء قبل [4] حصول التهيئة وما أشبه ذلك . فلا خلاف فى هذا القسم أن المنافع هنا غير مستقلة فى الحكم ، اذلم تبرز الى الوجود فضلا عن أن تستقل ، فلا قصد اليها هنا ألبتة ،

(١) أى بسببها وإن لم تكن مقصودة على الاستقلال . وهذا حسم لروح الاعتراض

(٢) أى كون المنافع مقصودة غير مستقلة

(٣) أى حاصل هذا الأصل أنه لم يحصل توارد الطلبين المتنافيين امرا ونهيا على الأصل وتابعه بل توجه الطلب دائما انما هو الى المتبوع وهذا هو المراد بكون الطلب المتوجه الى التابع ملغى وساقط الاعتبار ، أى ما كان متوجها اليه عند انفراده لا يتوجه اليه عند كونه تابعا

(٤) لايحتاج اليه فى المثالين الأولين ، فانه قيدهما بما يناسبهما . فهو قيد فى خدمة العبد وما بعده ، فان المنفعة فيهما لم تبرز وجوداً وهو واضح ، لأن وجود الأمثلة الأربعة فى أصلها بالقوة والاستعداد فقط ولا حكما لأنها لم تعط حكم البارز المحسوس كما سيأتى فى القسم الثالث

وحكمها التبعية كما [1] لو انفردت فيه الرقبة بالاعتبار .

« والثانى » ما ظهر فيه حكم الاستقلال وجوداً وحكما أو حكما عاديا أو شرعيا كالثمرة بعد اليبس ، وولد الحيوان بعد استغنائه عن أمه ، ومال العبد بعد الانتزاع وما أشبه ذلك . فلا خلاف أيضاً أن حكم التبعية منقطع عنه ، وحكمه مع الأصل حكم غير المتلازمين إذا اجتمعا قصدا ، لابد من اعتبار كل واحد منهما على القصد الأول مطلقا

« والثالث » مافيه الشائبتان ، فمباينة الأصل فيه ظاهرة لكن على غير الاستقلال ، فلا هو منتظم فى سلك الأول ولا فى الثانى . وهو ضربان : « الأول » ما كان هذا المعنى فيه محسوسا ؛ كالثمرة الظاهرة قبل مزايلة [2] الأصل والعبد ذى المال الحاضر تحت ملكه ، وولد الحيوان قبل الاستغناء عن أمه ، ونحو ذلك . « والآخر » ما كان فى حكم المحسوس ، كمنافع العروض والحيوان والعقار وأشباه ذلك ، مما حصلت فيه التهيئة للتصرفات الفعلية ، كاللبس والركوب والوطء والخدمة والاستصناع والازدراع والسكنى وأشباه ذلك . فكل واحد من الضربين قد اجتمع مع صاحبه من وجه ، وانفرد عنه من وجه ، ولكن الحكم فيهما واحد فالطرفان [3] يتجاذبان فى كل مسألة من هذا القسم ، ولكن لما ثبتت التبعية

---

(١) أى فلا فرق بين أن يقول : بعت الشجرة بمنافعها التى تحدث مثلا ، وبعت الشجرة ، بدون ذكر المنافع . أما القسم الثانى فتعتبر المنافع . شيئا آخر منفصلا تمام الانفصال عن الأصل ، ويجرى على كل حكمه الخاص به

(٢) أى وقبل اليبس والاستغناء عن أصلها

(٣) الطرفان هما القسم الأول والقسم الثانى ، لأنهما طرفان من جهة المعنى فى الاستقلال وعدمه لا من جهة الوضع فى عبارة الكتاب كما فهم بعضهم . وقوله (صاحبه) تحريف بدل (سابقيه) أى أن كل واحد من ضربى القسم الثالث اجتمع مع كل واحد من القسمين السابقين فى وصف وخالفه فى وصف كما أوضحه سابق

على الجملة ارتفع توارد الطلبين عنه[١] ، وصار المعتبر ما يتعلق بجهة المتبوع كما مر بيانه . ومن جهة أخرى : لما برز التابع وصار مما يقصد ، تعلق الغرض فى المعاوضة عليه، أو فى غير ذلك من وجوه المقاصد التابعة على الجملة . ولا ينازع فى هذا أيضا، إذ لايصح أن تكون الشجرة المثمرة فى قيمتها لو لم تكن مثمرة ، وكذلك العبد دون مال لا تكون قيمته كقيمته مع المال ، ولا العبد الكاتب[٢] كالعبد غير الكاتب . فصار هذا القسم من هذه الجهة محل نظر واجتهاد بسبب تجاذب الطرفين فيه

وأيضا فليس تجاذب الطرفين على حدّ واحد ، بل يقوى الميل إلى أحد الطرفين فى حال ، ولا يقوى فى حال أخرى . وأنت تعلم أن الثمرة حين بروزها الإبار ليست فى القصد ولا فى الحكم كما بعد الإبار وقبل بدو الصلاح ، ولا هى قبل بدو الصلاح كما بعد بدو الصلاح وقبل اليبس ، فإنها قبل الإبار للمشترى ، فاذا أبرت فهى عند أكثر العلماء للبائع إلا أن يشترطها المبتاع فتكون له عند الأكثر ، فإذا بدا صلاحها فقد قربت من الاستقلال و بعدت من التبعية ، فجاز بيعها بانفرادها ، ولكن مَن اعتبر الاستقلال قال : هى مبيعة على حكم الجذ كما لو يبست على رءوس الشجر ، فلا جائحة فيها . ومن اعتبر عدم الاستقلال وأبقى

الكلام. (والحكم فيهما) أى الضربين المذكورين (واحد) لا فرق بين المحسوس وما كان فى حكمه . وقوله (يتجاذبان) حقه (يتجاذبانهما) أى الضربين أى أن الأول والثانى يطلبان أن يأخذ الضربان حكمهما .

(١) أى ارتفع عن هذا القسم تعلق الطلبين به أمرا ونهيا ، ولم يبق إلا ما يتعلق بالمتبوع فقط ، شأن المتلازمين كما هو الأصل الذى تقرر. ولكن بقى لتجاذب الطرفين اعتبار آخر من جهة الجوائح وكلفة السقى وغير ذلك مما يترتب اختلاف حكمه على اختلاف النظر والاجتهاد ، بناء على قوة جذب أحد الطرفين لصور هذا القسم الثالث بضربيه ، فبين ذلك بقوله (ومن جهة أخرى لما برز) الى آخر الفصل

(٢) جاء فى الأمثلة المذكورة باثنين للمحسوس ، وواحد لغير المحسوس . وهما الضربان المشار اليهما فى كلامه فالكلام متسق جميعه

حكم التبعية قال : حكمها على التبعية ، لما [1] بقى من مقاصد الأصل [2] فيها ، ووضع [3] فيها الجوائح ، اعتباراً بأنها لما افتقرت إلى الأصل كانت كالمضمومة إليه التابعة له ، فكأنها على ملك صاحب الأصل ، وحين [4] تعين وجه الانتفاع بها على المعتاد صارت كالمستقلة ، فكانت الجائحة اليسيرة مغتفرة فيها ، لأن اليسير فى الكثير كالتبع . ومن هنا اختلفوا فى السقى بعد بدو الصلاح : هل هو على البائع ؟ أم على المبتاع ؟ فاذا انتهى الطيب فى الثمرة ولم يبق لها ماتضطر إلى الأصل فيه ، و إنما بقى ما يحتاج إليه فيه على جهة التكملة ، من بقاء النضارة وحفظ المائية ، اختلف : هل بقى فيها حكم الجائحة ؟ أم لا ؟ بناء [5] على أنها استقلت بنفسها وخرجت عن تبعية الأصل مطلقا ، أم لا . فاذا انقطعت المائية والنضارة اتفق الجميع على حكم الاستقلال ، فانقطعت التبعية . وعلى نحو من هذا التقرير يجرى الحكم فى كل ما يدخل تحت هذه الترجمة

فصل

وعلى هذا الأصل تتركب فوائد :

« منها » أن كل شيء بينه و بين الآخر تبعية جار [6] فى الحكم مجرى التابع

---

(١) يؤخذ من قوله بعد (ولم يبق لها ما تضطر إلى الأصل فيه) أن اللام لتعليل قوله (وحكمها الخ)

(٢) أى لا المقاصد التكميلية ؛ كبقاء النضارة وحفظ المائية

(٣) أى وضعها عن المشترى وتكون خسارتها على البائع ، لأنها لم تستقل عن أصلها فما يصيبها على حسابه وهذا هو فائدة جذب الطرف الأول لها

(٤) هذا هو فائدة جذب الطرف الثانى لها

(٥) مرتب على النفى قبله . وقوله (مطلقا) أى يسيرة كانت الجائحة أو كثيرة

(٦) ومنه ماقاله أبو حنيفة من جواز الشرب فى الآناء المفضض ، والجلوس على السرج والكرسى المفضضين ، إذا كان يتقى موضع الفضة ؛ وعلل الجواز بأن ذلك تابع له ولا عبرة بالتوابع

والمتبوع المتفق[(١)] عليه ، مالم يعارضه أصل آخر[(٢)] ، كمسألة الإجارة على الإمامة مع[(٣)] الأذان أو خدمة المسجد ، ومسألة اكتراء الدار تكون فيها الشجرة ، أو مساقاة الشجر يكون بينها البياض اليسير[(٤)] ، ومسألة الصرف[(٥)] والبيع إذا

---

(١) هو القسم الأول فى الفصل قبله . فمن اكترى دارا أو أرضا فيها شجر مثمر لم يبد صلاحه . وكانت قيمة الثمر ثلث بمجموع الأجرة فأقل ، وكانت الأجارة إلى مدة محدودة يطيب فيها الثمر لامشاهرة ، وكان الغرض منع التضرر من دخول غير المستأجر الأرض أو الدار لأجل الشجر ، فأنه يجوز إدخال الشجر المثمر فى الأجارة .لأنه لما كانت قيمته الثلث فأقل كان تابعا للأصل وهو الدار أو الأرض، فجاز وإن كانت الثمرة قبل بدو صلاحها لا يجوز اشتراؤها منفردة . فعوملت معاملة اشتراء الثمرة التى لم يبد صلاحها تبعا لأصلها

(٢) كسد الذرائع ، وتقديم درء المفاسد ، وقاعدة التعاون ، وغيرها مما يأتى فى مسألة الصباغة آخر المسألة

(٣) تكره الأجرة على الامامة من المصلين . أما من الوقف فكاعانة . قال ابن عرفة فى جوازها على إمامة الفرض ثالثها تجوز إن كانت تبعا للأذان . أى ومثله — بل أولى — خدمة المسجد ، لأن مشقتها أشد من مشقة الامامة ، فلما كانت تابعة لما هو جائز جازت . ومعلوم جواز الأجرة على الأذان وخدمة المسجد ، فقد كان يعطى عمر أجرا على الأذان . لكن قال ابن حبيب : إنما كان يعطى من بيت المال إعانة كأعطية الولاة والقضاة ، ولا يجوز لهؤلاء أن يأخذوا ممن يقضون لهم

(٤) أى بحيث يكون كراؤه الثلث فأقل من مجموع كرائه مع قيمة ثمرة الشجر عادة ، بعد إسقاط كلفة الثمر ، بشرط أن يكون البذر من طرف العامل ، كما أن جميع عمل المساقاة من طرقه ، وأن يكون الجزء الذى يخصه منه كالجزء المشترط له فى المساقاة على الشجر . إن كان ربعا فربع ، أو ثلثا فثلث ، وهكذا حتى تتحقق التبعية للشجر . ومثل ذلك فى المساقاة على الزرع إذا كان فيه شجر تابع له بأن كان الثلث قيمة فأقل، فيدخل فى المساقاه تبعا ، ويكون الحكم للمتبوع من الشجر أو الزرع ساريا على التابع ، وإن لم يكن الحكم كذلك إذا انفرد التابع ، فأن الاحكام مختلفة بين مساقاه الزرع ومساقاة الشجر ، وبين مساقاة الشجر والمزارعة التى منها مثال المؤلف

(٥) يحرم اجتماع البيع والصرف فى عقد واحد لتنافى لوازمهما ، لجواز الأجل

كان أحدهما يسيرا ، وما أشبه ذلك من المسائل التي تتلازم في الحس[١] أو في القصد أو في المعنى ، ويكون بينها قلة وكثرة ، فإن للقليل مع الكثير حكم التبعية . ثبت ذلك في كثير من مسائل الشريعة ، وإن لم يكن بينهما تلازم في الوجود ، ولكن العادة جارية بأن القليل إذا انضم إلى الكثير في حكم الملغى قصداً ، فكان كالملغى حكما

(ومنها) [٢] أن كل تابع قصد فهل تكون زيادة الثمن لأجله مقصودة على الجملة لا على التفصيل ؟ أم هي مقصودة على الجملة والتفصيل ؟ والحق الذي تقتضيه التبعية أن يكون القصد جمليا لا تفصيليا ، إذ لو كان تفصيليا لصار الى حكم الاستقلال فكان النهي وارداً عليه ، فامتنع ، وكذلك يكون إذا فرض هذا القصد ، فان كان جمليا صح بحكم التبعية ، وإذا ثبت حكم التبعية فله جهتان : جهة زيادة الثمن لأجله ، وجهة عدم القصد الى التفصيل فيه ، فإذا فات ذلك التابع فهل يرجع بقيمته ؟ أم لا ؟ يختلف في ذلك . ولأجله اختلفوا في مسائل داخلة تحت هذا الضابط ، كالعبد إذا رُد بعيب وقد كان أتلف ماله ، فهل يرجع

والخيار في البيع دون الصرف إلا أن يكونا بدينار واحد ، كأن يشترى شاة وخمسة دراهم بدينار ، أو يجتمع البيع والصرف فيه ، كأن يشترى عشرة أثواب وعشرة دراهم بأحد عشر دينارا وكان الدينار بعشرين درهما ، فجعل الصرف تابعا للبيع

(١) كالمثال الثاني والثالث . وقوله (أو القصد) كالمثال الأول . وقوله (أو المعنى) أي كالبيع والصرف ، فدفع الحاجة اقتضى البيع ، وهو نفسه اقتضى هذا الصرف ليتم التبادل في هذه الصفقة

(٢) هذه الفائدة مكونة من فائدتين ترتبت إحداهما على الأخرى : فحكم التبعية استفيد منه أولا أن القصد جملي لا تفصيلي ، وإلا لكان مستقلا فامتنع ، وهو لم يمتنع ، فليس مستقلا ، فليس تفصيليا . وترتبت فائدة أخرى على هذه التبعية ، وهي وجود جهتين له تقضي كل منهما بحكم كان سببا في اختلاف الفقهاء في التفريع في هذا المقام على ما ذكره

على البائع بالثمن كله ؟ أم لا ؟ [١] وكذلك ثمرة الشجرة ، وصوف الغنم ، وأشباه ذلك .

(ومنها) قاعدة « الخراج بالضمان » فالخراج تابع للأصل ، فاذا كان الملك حاصلا فيه شرعا فمنافعه تابعة ، سواء طرأ بعد ذلك استحقاق أولا ، فان طرأ الاستحقاق بعد ذلك كان كانتقال الملك على الاستئناف [٢] وتأمل مسائل الرجوع [٣] بالغلات فى الاستحقاق أو عدم الرجوع ، تجدها جارية على هذا الأصل

(ومنها) فى تضمين الصناع ما كان تابعا للشىء المستصنع فيه ، هل [٤] يضمنه الصانع ، كجفن السيف ، ومنديل الثوب ، وطبق الخبز ، ونسخة الكتاب

---

(١) فأن راعينا زيادة الثمن لأجل المال رجع على البائع بما عدا قيمة مال العبد وإن راعينا عدم القصد إلى التفصيل فيه رجع بالثمن كله ، وكان المال لاحظ له فى الثمن

(٢) أى كأن الملك استؤنف الآن عند طرو الاستحقاق ، فليس للمستحق شىء من الغلة التى حصلت قبل ثبوت الاستحقاق

(٣) كما قال خليل (والغلة لذى الشبهة ، للحكم) أى من يوم وضع يده إلى يوم الحكم ، كوارث من غير غاصب ، وموهوب من غير غاصب ، ومشتر كذلك ، إن لم يعلموا بأنها مستحقة لغير من انتقلت منه إليهم ، فلا رجوع عليهم بالغلة التابعة للملك الحاصل شرعا بهذه الأسباب ، بخلاف ما إذا علموا فانه لا تبعية حينئذ لملك صحيح، فترد الغلة للمستحق . فكل من الرد وعدمه مبنى على القاعدة المشار اليها ، وهى اعطاء التابع حكم المتبوع

(٤) فى المسألة أقوال ثلاثة : قيل لا يضمن غير ما يصنعه نفسه ، سواء أكان عمل المصنوع يحتاج له كالكتاب المستنسخ منه ، أم لا ، كعيبة وضع فيها القماش ليوصله فيها للخياط . وقيل يضمن التابع مطلقا احتاج له المصنوع فى صنعته أم لا . وقيل إنما يضمن التابع اذا كان يحتاج اليه المصنوع ، كالكتاب الذى يستنسخ منه . والمؤلف جمع فى الأمثلة ما يحتاج اليه وما لا يحتاج

المستنسخ ، ووعاء القمح ، ونحو ذلك ، بناء على أنه تابع ، كما يضمن نفس المستصنع أم لا ؟ فلا يضمن ، لأنه وديعة عند الصانع

(ومنها) فى الصرف ما كان من حلية [1] السيف والمصحف ونحوهما تابعا وغير تابع . ومسائل هذا الباب كثيرة [2]

فصل

ومن الفوائد فى ذلك أن كل مالا [3] منفعة فيه من المعقود عليه فى المعاوضات لا يصح العقد عليه ، وما فيه منفعة أو منافع لا يخلو من ثلاثة أقسام :

« أحدها » أن يكون جميعها حراما أن ينتفع به ، فلا إشكال فى أنه جار

---

(١) المحلى بأحد النقدين يجوز بيعه بأحد النقدين إن أبيحت التحلية ، كسيف ومصحف وكان فى نزع الحلية فساد أو غرم ، وعجل المعقود عليه ، لا بد من هذه الشروط سواء أكانت الحلية تابعة أم لا . بيع بصنفه أو غير صنفه . ويزاد فى البيع بصنفه رابع ، وهو أن تكون الحلية الثلث فأقل ، فيكون تابعا ، وهذا ما يعنيه المؤلف . إلا أنه يبقى الكلام حينئذ فى تسميته صرفا ، مع أن الصرف فى عرفهم بيع النقد بنقد من غير صنفه . وأما بصنفه عددا فهو مبادلة وبه وزنا مراطلة . فمسألتنا من المبادلة أو المراطلة ، لأنها فيما كان من صنفه أما ما كان غير صنفه فلا يلزم فيه الشرط الرابع الذى يحقق موضوع التبعية كما عرفت

(٢) ومنها جواز حمل المحدث المصحف إذا كان تابعا لحمله أمتعته . ومنها ما إذا اشترى جملة أشياء ثم ظهر أن بعضها لا يجوز بيعه ، فانه يرد الكل وليس له التمسك بالباقى الحلال بما يخصه من الثمن ، إلا إذا كان وجه الصفقة فيعد متبوعا . ومثله ما قالوه فى العيوب وجواز التمسك بالجزء الذى ليس فيه عيب بما يقابله من الثمن اذا اذا كان وجه الصفقة . وهكذا من المسائل المتفرعة على هذا الأصل

(٣) اشترطوا فى المعقود عليه أن يكون منتفعا به انتفاعا شرعيا ، واحترزوا به عن الحيوان محرم الأكل إذا أشرف على الموت بحيث لم يبلغ حد السياق ، لأنه لا ينتفع به ، وعن آلة اللهو . وهذا ظاهر فى ذاته ، ولكن على أى شىء فى المسألة السابقة يتفرع هذا ؟ نعم إن الذى يظهر تفريعه عليها القسم الثالث بتفاصيله الآتية وما ذكر قبله تمهيد وتوطئة للمقصود

مجرى مالا منفعة فيه ألبتة .« والثانى » أن يكون جميعها حلالا ، فلا إشكال فى صحة العقد به وعليه ، وهذان القسمان وإن تصورا فى الذهن بعيدٌ أن يوجدا فى الخارج ، إذ ما من عين موجودة يمكن الانتفاع بها والتصرف فيها إلا وفيها جهة مصلحة وجهة مفسدة ، وقد تقدمت الاشارة الى هذا فى كتاب [1] المقاصد ، فلابد من هذا الاعتبار ، وهو ظاهر بالاستقراء ، فيرجع القسمان إذاً الى « القسم الثالث » . وهو أن يكون بعض المنافع حلالا و بعضها حراما ، فههنا معظم نظر المسألة ، وهو أولا ضربان :

(أحدهما) أن يكون أحد الجانبين هو المقصود بالأصالةعرفا ، والجانبالآخر تابع غير مقصود بالعادة ، إلا أن يقصد [2] على الخصوص وعلى خلاف العادة ، فلا إشكال فى أن الحكم لما هو مقصود بالأصالة والعرف ، والآخر لا حكم له ، لأنا لو اعتبرنا الجانب التابع لم يصح [3] لنا تملك عين من الأعيان ، ولا عقد عليه لأجل منافعه ، لأن فيه منافع محرمة ، وهو من الأدلة [4] على سقوط الطلب فى جهة التابع . وقد تقدم بيان هذا المعنى فى المسألة السابقة ، وأن جهة التبعية يلغى فيها ماتعلق بها من الطلب ، فكذلك ههنا

---

(١) فى المسألة الخامسة من النوع الأول ، حيث قرر أنه لا يوجد شىء من الأمور المبثوثة فى هذه الدنيا متمحضا للمصلحة ولا للمفسدة ، ولكن إذا رجحت المصلحة قيل إنه مصلحة وكان مطلوبا ، وبالعكس . وقوله (هذا الاعتبار) أى عدم التمحض وبناء المبحث عليه

(٢) الاستثناء منقطع وسيأتى حكم هذه الصورة فى قوله (اللهم الخ) .

(٣) لما عرفت من تمحض عين ما للمصلحة فاذا كل عين فيها جهة مفسدة ولو تابعة ، فلو اعتبر الجانب التابع أيضا لم تبق عين يمكن تملكها

(٤) لأنه يترتب عليه نهاية الضيق والحرج ، بل قد يكون التبادل من مرتبة الضرورى ويترتب على منعه الاخلال بالضرورى . وهذا الدليل المتين لم يسبق له إقامته على مسألة إلغاء التابع ، فلذا قال (وهو من الأدلة الخ) أى فليضم الى الأدلة الثلاثة التى قدمها فى صدر المسألة

اللهم الا أن يكون للعاقد قصد الى المحرم على الخصوص ، فان هذا يحتمل وجهين :

(الأول) اعتبار القصد الأصيل و إلغاء التابع (١) وان كان مقصودا ، فيرجع الى الضرب الأول (والآخر) اعتبار القصد الطارىء ، إذ صار بطريانه (٢) سابقا أو كالسابق ، وما سواه كالتابع ، فيكون الحكم له ، ومثاله فى أصالة المنافع المحللة (٣) شراء الأمة بقصد (٤) إسلامها للبغاء كسباً به ، وشراء الغلام للفجور به ، وشراء العنب ليعصر خمراً ، والسلاح لقطع الطريق ، و بعض الأشياء للتدليس بها ؛ وفى أصالة المنافع المحرمة شراء الكلب للصيد والضرع والزرع على رأى من منع (٥)

---

(١) سيأتى له حكاية الاتفاق على حرمة شراء العنب ليعصر خمرا

(٢) لو قال : إذ صار بسبب قصده على الخصوص سابقا الخ ، لكان ظاهرا

(٣) أى مثال ما كان القصد فيه إلى الطارىء بالخصوص وكان المقصد الأصلى فيه الحل شراء الأمة الخ ، فان شراء الجارية يقصد به عرفا قصدا أوليا الخدمة والتسرى مثلا . وعكسه يقال فى أصالة المنافع المحرمة ؛ فان شراء الخمر مثلا الأصل فيه الشرب المحرم

(٤) وسيأتى له حكاية الاتفاق على تحريم هذه الأمثله

(٥) اختلفوا فى جواز بيع كلب الصيد والحراسة ، مع اتفاقهم على جواز قنيته . فبعضهم أجازه وحمل النهى عن ثمن الكلب الوارد فى الحديث على ما ليس للصيد والحراسة ، ويكون اعتبر القصد الطارىء لما فيه من المصلحة متبوعا ، وما سواه تابعا . وبعضهم منعه حملا للحديث على العموم ، فيكون اعتبر المتبوع ما كان غالبا وهو عدم قصد الحراسة والصيد ، وإن كان هذا يختلف فيه الأغلب عرفا باختلاف البلاد. إلا أنه الآن فى مقام التمثيل لما كان فى الأصل محرما باعتبار القصد الأصلى عرفا ولكنه قصد فيه اعتبار طارىء جعله سابقا أو كالسابق مما يقتضى خروجه عن التحريم إلى الحل ، فكان مقتضاه أن يقول : على رأى من أجازه ، لأنا إذا جرينا على رأى من منع بيع كلب الصيد كنا ألغينا التابع وإن كان مقصودا على الخصوص . ورجعنا به للضرب الأول ، ولم نكن اعتبرنا القصد الطارىء الذى هو بصدد تمثيله.

ذلك ، وشراء[١] السرقين لتدمين المزارع ، وشراء الخمر للتخليل ، وشراء شحم الميتة لتطلى به السفن أو يستصبح به الناس ، وما أشبه ذلك

والمنضبط هو الأول [٢] والشواهد عليه أكثر ، لأن اعتبار ما يقصد بالأصالة والعادة هو الذى جاء فى الشريعة القصد اليه بالتحريم والتحليل ، فان شراء الأمة للانتفاع بها فى التسرى إن كانت من علىّ الرقيق ، أو الخدمة إن كانت من الوخش ، وشراء الخمر للشرب ، والميتة والدم والخنزير للأكل ، هو الغالب المعتاد عند العرب الذين نزل القرآن عليهم . ولذلك حذف متعلق التحريم والتحليل فى نحو : (حُرِّمَتْ عليكم أُمَّهاتكم — الى قوله : وأُحِلَّ لكم ماوراء ذلكم) فوجه التحليلَ والتحريم على أنفس الأعيان لأن المقصود مفهوم . وكذلك قال : (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطلِ) (إن الذين يأكلونَ أموالَ اليتامَى ظُلماً) وأشباهه ، وان كان ذلك محرما فى غير الأكل ، لأن أول المقاصد وأعظمها هو الأكل ، وما سوى ذلك مما يقصد بالتبع ، ومالا يقصد فى نفسه عادة إلا بالتبعية لا حكم له. وقد ورد تحريم الميتة وأخواتها وقيل للنبى عليه الصلاة والسلام فى شحم الميتة : إنه تطلى به السفن و يستصبح به الناس ، فأوردَ ما دل على منع البيع ، ولم يعذرهم بحاجتهم اليه فى بعض الأوقات ، لأن المقصود وهو الأكل محرّم ، وقال: « لعن الله اليهود حُرِّمَتْ عليهم الشُّحومُ فجَملوها فباعوها وأكلوا أثمانها [٣]

---

(١) اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال : الجواز ، والمنع مطلقا فيهما ، والجواز لضرورة إصلاح الأرض به وكان يناسب أن يؤخر قوله (على رأى الخ) عن هذه الأمثلة مع ملاحظة إبدال منع بأجاز

(٢) أى الوجه الأول من الوجهين المذكورين ، وهو اعتبار القصد الأصلى وإلغاء القصد الطارئ ولو قصد على الخصوص . وقوله (المنضبط) أى المطرد حكمه . أى وأما اعتبار الطارئ فانه وإن وجد فى بعض الفروع ما يمكن تطبيقها عليه إلا أنه لا يطرد

(٣) تقدم (ج ١ — ص ٢٨٩)

وقال في الخمر : « إن الذى حرم شربها حرم بيعها [١] ، وإن الله إذا حرم شيئاً حرّم ثمنه » لأجل أن المقصود من المحرم في العادة هو الذى توجه اليه التحريم وما سواه تبع لا حكم له .

ولأجل ذلك أجازوا نكاح الرجل ليبر يمينه إذا حلف أن يتزوج على امرأته ولم يكن قصده البقاء ، لأن هذا من توابع النكاح التى ليست بمقصودة في أصل النكاح ولا تعتبر [٢] فى أنفسها ، وإنما تعتبر من حيث هى توابع ، ولو كانت التوابع مقصودة شرعا حتى يتوجه عليها مقتضاها من الطلب لم يجز كثير من العقود للجهالة بتلك المنافع المقصودة ، بل لم يجز النكاح لأن الرجل اذا نكح لزمه القيام على زوجته بالإنفاق وسائر ما تحتاج اليه زيادة الى بذل الصداق ، وذلك كله كالعوض من الانتفاع بالبضع . وهذا ثمن مجهول ، فالمنافع التابعه للرقبة [٣] المعقود عليها أو للمنافع التى هى سابقة فى المقاصد العادية ، هى المعتبرة ، وما سواها مما هو تبع لا ينبنى عليه حكم ، الا أن يقصد قصدا فيكون فيه نظر ، والظاهر أن لا حكم له فى ظاهر الشرع ، لعموم ما تقدم من الأدلة [٤] ولخصوص الحديث

(١) أخرجه مسلم ومالك واحمد والنسائى متمما لحديث تحريم الخمر . وأما قوله (إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه) فأخرجه أبو داود واحمد تابعا لتحريم الشحم. فلو فصل الحديثين بقوله (وقال . .) لكان أليق ، فان صنيعه موهم أنهما حديث واحد فى الخمر

(٢) راجع الفصل اللاحق للمسألة الثالثة عشرة فى الاسباب

(٣) أى المنافع المقصودة قصدا أوليا التابعة للرقبة مباشرة ، وكذا المنافع التابعة لهذا النوع من المنافع ، هذان هما المعتبران . أما ما سواهما من التوابع فلا . فى النكاح المقصود الأول النسل مثلا ، ويتبعه الاستمتاع . أما بقاء ذلك ودوامه فليس واحدا منهما فلذلك جاز النكاح للبر باليمين . هذا إذا قلنا أن غرضه لم يجز النكاح المشار اليه سابقا . ويصح أن يكون المراد لم يجز عقد النكاح مطلقا لأن المنافع التابعة مجهولة فما صح إلا بعد طرح النظر فى التوابع

(٤) أى على عدم اعتبار حكم التابع فى مخالفة حكم المتبوع . فبعد ما تردد وقال

فى سؤالهم عن شحم الميتة وأنه مما يقصد لطلاء السفن وللاستصباح ، وكلا الأمرين مما يصح الانتفاع بالشحم فيه على الجملة ، ولكن هذا القصد الخاص لا يعارض[1] القصد العام ،

فإن[2] صار التابع غالبا فى القصد ، وسابقا فى عرف بعض الازمنة ، حتى يعود ما كان بالاصالة كالمعدوم المطرح فحينئذ ينقلب الحكم ، وما أظن هذا يتفق هكذا بإطلاق ، ولكن ان فرض اتفاقه انقلب الحكم ؛ والقاعدة مع ذلك ثابتة[3] كما وضعت فى الشرع وان لم يتفق[4] ولكن القصد الى التابع كثير

(المنضبط هو الأول والشواهد عليه كثيرة الخ) عاد فتقوى عنده ذلك واستظهر أنه لا حكم للتابع ولو قصد اليه بالخصوص ، وهذا لا ينافى ما لاحظناه عليه من أنه كان الموافق للمقام هناك أن يقول (على رأى من أجاز) لا (من منع) لأن الكلام كان فى فرض وتقدير لا فى إعطاء احكام متفرعة قطعا

(١) أى فيبقى الحكم كما هو حلا أو حرمة

(٢) هذا هو النتيجة الأصولية ، وإن كانت المباحث السابقة والترديدات والاستظهارات لا تخلو من فوائد وتثقيف فى سبيل فقه الدين وطريقة التوصل إلى قواعده

(٣) لأن القاعدة اعتبار ما قصد غالبا عرفا . فلو تغير المقصود عرفا فالتغيير فيه ، لا فيها

(٤) أى وإن لم يتفق صيرورة التابع متبوعا فى القصد عرفا ، ولكنه صار يقصد كثيرا كثرة لا تصيره متبوعا فهل يعتبر؟ قال : إذا بنى على القاعدة من اعتبار ما يقصد مثله عرفا فأنه يعتبر لأنهم لم يشترطوا فى هذه القاعدة كونه بحيث يصير متبوعا ، بل مجرد قصد مثله عرفا ، وهو متحقق فى هذا الفرض . وقوله (الاحتمالين) أى المعبر عنهما سابقا بالوجهين : اعتبار القصد الأصيل ، واعتبار الطارىء ، إلا أن هذا يكون ههنا أقوى ، لكون القصد إلى التابع قيد هنا بالكثرة ، وفى الكلام السابق لم يقيد بها . ولعل هذا هو الفارق ، حيث حكم آنفا على ذى الوجهين بأنه لا اعتبار له فى ظاهر الشرع ، وهنا قال (المسألة مختلف فيها) مما يؤخذ منه الفرق بين ما كثر القصد إليه وغيره

فالأصل اعتبار ما يقصد مثله عرفا ، والمسألة مختلف فيها على الجملة اعتبارا بالاحتمالين ، وقاعدة الذرائع أيضا مبنية على سبق [١] القصد الى الممنوع وكثرة ذلك فى ضم العقدين ، ومن لا يراها بنى على أصل القصد فى انفكاك العقدين عرفا ، وأن القصد الأصلى خلاف [٢] ذلك

(والضرب الثانى) أن لا يكون أحد الجانبين تبعاً فى القصد العادى ، بل كل واحد منهما مما يسبق القصد اليه عادة بالأصالة ، كالحلى والأوانى المحرمة اذا فرضنا العين والصياغة مقصودتين معا عرفا ، او يسبق كل واحد منهما على الانفراد عرفا فهذا بمقتضى القاعدة المتقدمة لا يمكن القضاء فيه باجتماع الأمر والنهى ؛ لأن متعلقيهما متلازمان ، فلا بد من انفراد أحدهما واطراح الآخر حكما . أما على اعتبار التبعية كما مر فيسقط الطلب المتوجه الى التابع ، وأما على عدم اعتباوها فيصير التابع عفواً . [٣] ويبقى التعيين [٤] فهو محل اجتهاد ، وموضع إشكال ؛ ويقل وقوع

---

(١) بدون مراعاة لكونه تابعا ، بل يكفى كثرة حصول ذلك كما قال (وكثرة ذلك فى ضم العقدين) أى فى ضم بعضهما إلى بعض فى عقدة واحدة كبيع أدى إلى بيع وسلف كما قال خليل وشراحه (ومنع عند مالك ــ للتهمة ، لأجل ظن قصد مامنع شرعا ، سدا للذريعة ــ بيع كثر قصد الناس له للتوصل إلى الربا الممنوع ؛ كبيع وسلف) أى كبيع جائز فى الظاهر يؤدى إلى بيع وسلف ، كأن يبيع سلعتين بدينارين لشهر ثم يشترى إحداهما بدينار نقدا ، فآل الأمر إلى بيع للسلعة بأحد الدينارين وسلف الدينار الآخر يدفعهما بعد شهر . ومثله سلف بمنفعة ، كبيعه سلعة بعشرة لأجل ويشتريها بخمسة نقدا وإنما قال (عند مالك) لأنه لا خلاف فى منع صريح البيع والسلف ، وليس من الذريعة إنما الذريعة مثل ماذكره خليل

(٢) أى فلا تعتبر هذه الكثرة ما دامت على خلاف الأصل فى المقاصد . والأصل فى مسألة العقدين انفكاكهما هنا ، ولكن قد يدعى أن الأصل عند اجتماع العقدين سبق القصد إلى الممنوع

(٣) أى لم يتعلق به طلب ، فضلا عن سقوطه

(٤) أى هل التابع هو صوغها حليا لمن لا يجوز له استعماله ، والأصل هو تملك الذهب والفضة أم الأمر العكس ؟ فعلى الأول يجوز البيع والشراء ، وعلى الثانى لا يجوز

مثل هذا فى الشريعة ، وإذا فرض وقوعه فكل أحد وما أداه اليه اجتهاده

وقد قال المازرى فى نحو هذا القسم فى البيوع : ينبغى أن يلحق بالممنوع، لأن كون المنفعة المحرمة مقصودة يقتضى أن لها حصة من الثمن ، والعقد واحد على شىء واحد لا سبيل الى تبعيضه ، والمعاوضة على المحرم منه ممنوعة ، فمنع الكل ؛ لاستحالة التمييز ، وان[١] سائر المنافع المباحة يصير ثمنها مجهولا لو قدر انفراده بالعقد هذا ماقال. وهو متوجه[٢]

وأيضا فقاعدة الذرائع تقوى ههنا ؛ اذا قد ثبت القصد[٣] الى الممنوع . وأيضا فقاعدة معارضة درء المفاسد لجلب المصالح جارية هنا ؛ لأن درء المفاسد مقدم ولأن قاعدة التعاون هنا[٤] تقضى بأن المعاملة على مثل هذا تعاون على الإثم والعدوان، ولذلك يمنع باتفاق شراء العنب للخمر قصدا ، وشراء السلاح لقطع الطريق ، وشراء

---

(١) أى ووجه ثان لمنعه وهو لزوم الجهالة فى ثمن ماعدا المنافع المحرمة

(٢) وانظر لم لم يجر هنا ماجرى فى مساقاة الشجر يكون بينه البياض اليسير ، واجتماع البيع والصرف فى دينار ، وهكذا مما جعل فيه القليل الممنوع تابعا للكثير الجائز ؟ فكان يفصل هنا فيما إذا كانت قيمة الصياغة الثلث فأقل فتكون تابعة ، وما إذا كانت قيمة العين الثلث فأقل فتكون تابعة ، ويترتب على ذلك الجواز وعدمه ويكون تفريعا على الفائدة الأولى من الفصل الثانى . ولا فرق إلا أنه فيما سبق كان أصل المنع للغرر والجهالة ، وهذا المنع لنفس الانتفاع بالمبيع . فلعل لهذا دخلا فى التفرقة ، وسيأتى توجيهه

(٣) أما فيما ذكره من سبق القصد الى الممنوع وكثرته فى ضم العقدين كأمثلة خليل السابقة فانه كان فيها تهمة القصد الى الممنوع فقط ، بسبب كثرة ذلك فى مثله . فما هنا أقوى

(٤) أى التعاون بالجائز على الممنوع الذى هو ممنوع شرعا . يعنى ولما وجدت أصول أخرى كثيرة معارضة لقاعدة التبعية ألغى جانب اعتبار التبعية ، كما أشار اليه أول الفصل الثانى بقوله (مالم يعارضه أصل آخر)

الغلام للفجور ، وأشباه ذلك وان كان ذلك القصد تبعياً فهذا أولى [١] أن يكون متفقاً على الحكم بالمنع فيه ، لكنه [٢] من باب سد الذرائع ، وانما وقع [٣] النظر الخلافى فى هذا الباب بالنسبة الى مقطع الحكم ، وكون المعاوضة فاسدة أو غير فاسدة . وقد تقدم لذلك بسط فى كتاب المقاصد

﴿ المسألة التاسعه ﴾

[٤] ورد الأمر والنهى على شيئين كل واحد منهما ليس بتابع [٥] للآخر ولاهما متلازمان فى الوجود ولا فى العرف الجارى ، إلا أن المكلف ذهب قصده الى جمعهما معا فى عمل واحد ، وفى غرض واحد ، كجمع الحلال والحرام فى صفقة واحدة — ولنصطلح فى هذا المكان على وضع الأمر فى موضع الإباحة [٦] ؛ لأن

---

(١) لأنه ليس أحد الجانبين تبعا للآخر ، بل كل منهما يسبق القصد اليه كما هو الفرض فى هذا الضرب بخلاف شراء العنب وما معه

(٢) لعل الأصل (لكونه) . وهذا التعليل إنما ينتج لو كان الغرض قصد الخلاف والوفاق على المالكية القائلين بسد الذرائع ومن يشاركهم فى ذلك الأصل

(٣) جواب سؤال تقديره أنه كان مقتضى هذه القواعد الأصولية أن يتفقوا على منع هذا الضرب ، مع أنهم اختلفوا فيه . فقال : بل هم متفقون على المنع والحرمة . والخلاف إنما هو فى فساد المعاوضة وصحتها . ومعلوم أنه لا يلزم من القول بالحرمة القول بالفساد ، والشافعية والمالكية يقولون إن لم يدل دليل على الصحة كان فاسداً سواء أكان الدليل متصلا أو منفصلا وعند الحنفية خلاف فيه بالنسبة لبعض صوره .

(٤) لعل فيه سقط كلمة (إذا) ويكون جوابها قوله (فعلوم الخ) ويكون قوله (ولنصطلح الخ) معترضا

(٥) أى بأى نوع من أنواع التبعية التى تقدمت فى المسألة السابقة وفصولها . فقوله (متلازمان الخ) بيان للتبعية المنفية

(٦) أى فى موضع ما يشمل الاباحة ، بحيث يكون المراد به ما يكون طلبا أو تخييرا . وسيأتى فى الأمثله الجمع بين الأختين ، وكل منهما مباح عند الانفراد ؛ والجمع بين بيع وسلف ، والبيع مباح والسلف مندوب مأمور به . وقوله (الحكم فيهما واحد) أى فى هذا المقام لأنهما يقابلان النهى هنا ، فما يثبت للمأمور به إذا اجتمع مع المنهى عنه . وقد يثبت للمباح إذا اجتمع مع المنهى عنه وقوله (لأن الأمر).

الحكم فيهما واحد ، لأن الأمر قد يكون للاباحة ، كقوله تعالى : (فانتَشِرُوا فى الأرض وابتغوا من فضل الله) ، وإنما قصد هنا الاختصار بهذا الاصطلاح والمعنى فى المساق مفهوم — فمعلوم أن كل واحد منهما غير تابع فى القصد بالفرض ، ولا يمكن حملهما على حكم الانفراد ، لأن القصد يأباه ، والمقاصد معتبرة فى التصرفات ، ولأن الاستقراء من الشرع عرّف أن للاجتماع تأثيراً فى أحكام لا تكون حالة الانفراد .

ويستوى فى ذلك الاجتماع بين مأمور ومنهى مع الاجتماع بين مأمورين أو منهيين ، فقد نهى [1] عليه الصلاة والسلام (عن بيع وسلف) وكل واحد منهما لو انفرد لجاز ؛ ونهى الله تعالى عن الجمع بين الأختين فى النكاح مع جواز العقد على كل واحدة بانفرادها ؛ وفى الحديث النهى عن الجمع بين المرأة وعمتها ، والمرأة وخالتها وقال : « اذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » [2] وهو داخل بالمعنى فى مسألتنا من حيث كان للجمع حكم ليس للانفراد ، فكان الاجتماع مؤثراً ، وهو دليل ، وكان تأثيره فى قطع [3] الأرحام وهو رفع الاجتماع ، وهو دليل أيضاً على تأثير الاجتماع

لعل الأصل (ولأن الأمر) فهو تعليل ثان لاختياره هذا الاصطلاح ، لا أنه تعليل لكون حكمهما واحدا لأنه لا يظهر . وكان يمكنه أن يضع بدل كلمة (المأمور) كلمة (المأذون فيه) وهى تشملها فى الاصطلاح العام . إلا أن عبارته أخصر

(١) تقدم (ج ١ — ص ٢٧٦)

(٢) هذه القطعة رواها ابن حبان ، والخطاب فيها لجماعة الاناث ، كما فى نيل الأوطار : ثم قال فى موضع آخر منه وفى رواية ابن عدى الخطاب للرجال

(٣) أى فى عبارة الحديث نفسها — بقطع النظر عن عبارة النهى الواردة فيه — مايفيد أن الجمع ينشأ عنه مالم يكن عند الانفراد ، كما أن نفس النهى عن الجمع يفيد ذلك ولو لم يقل إذا فعلتم الخ . فقوله قطعتم أرحامكم أى قطعتم هذه الصلة وهذا الاجتماع المعنوى بينكم بهذا الجمع

وفى الحديث النهى [١] عن افراد يوم [٢] الجمعة بالصوم حتى يضم اليه ما قبله أو مابعده ؛ وكذلك نهى [٣] عن تقدم شهر رمضان بيوم أو يومين ، وعن صيام [٤] يوم الفطر لمثل ذلك أيضا ، ونهى [٥] عن جمع المفرق وتفريق المجتمع خشية الصدقة ، وذلك يقتضى أن للاجتماع [٦] تأثيراً ليس للانفراد ؛ واقتضاؤه أن للانفراد حكما ليس للاجتماع يبين أن للاجتماع حكما ليس للانفراد ، ولو فى سلب [٧] الانفراد

(١) روى فى التيسير عن الخمسة الا النسائى (لا يصومن أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله يوما أو يومين) وقال فى كنوز الحقائق (نهى أن يفرد يوم الجمعة بصوم) عن الدار قطنى . وقال فى موضع آخر منه (نهى عن صوم يوم الجمعة) عن احمد والشيخين

(٢) وهذا من اجتماع مأمور به ومنهى عنه ، فأثر ذلك الجمع الأمر بهما معا . وقوله (وكذلك نهى عن تقدم الخ) بالعكس فرمضان وحده مطلوب ، وجمع يوم من شعبان إليه منهى عنه . وكذا يقال فى يوم الفطر

(٣) (لا يتقدمن أحدكم رمضان بيوم أو يومين إلا أن يكون رجلا يصوم صوما فليصمه) أخرجه فى التيسير عن الخمسة

(٤) (لا يصلح الصيام فى يومين يوم الفطر ، ويوم النحر) أخرجه فى التيسير عن الخمسة إلا النسائى . وهذا لفظ مسلم

(٥) تقدم (ج ١ ــ ص ٢٧٥) وهو يفيد أن للاجتماع والافتراق حكما يعول عليه ما لم تكن له نية سيئة فيعامل بنقيض قصده . فالأصل ثابت فى الحديث

(٦) اقتصر على هذا والحديث فيه الأمران لأن الذى يعنيه الآن أن يكون للاجتماع حكم ليس للانفراد . ولذلك لما أخذ الثانى أخذه مع تغيير الأسلوب ، ليجعله راجعا إلى غرضه فى الاجتماع أيضا وهو أنه يؤثر فى الأنفراد بسلبه ، لأنه لا انفراد مع الاجتماع . ويكفيه هذا فى غرضه. وسيأتى مقابل ذلك فى قوله (وللافتراق أيضا تأثير الخ)

(٧) إلا أن سلب صفة الانفراد عند الاجتماع لم يفقد الأجزاء خاصتها ، لما سيجىء فى توجيه مقابله . فازالة هذه الصفة لاتفيد عدم الاعتداد بكل من الأجزاء على حدة وأعطاءه مايناسبه من الحكم

ونهى [١] عن الخليطين فى الأشربة لأن لاجتماعهما تأثيراً فى تعجيل صفة الإسكار وعن التفرقة [٢] بين الأم وولدها ، وهو فى الصحيح [٣] وعن التفرقة بين الأخوين وهو حديث حسن [٤] وهو كثير فى الشريعة .

وأيضا فاذا أخذ الدليل فى الاجتماع أعم [٥] من هذا تكاثرت الأدلة على اعتباره

---

(١) عن جابر رضى الله عنه قال (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يخلط الزبيب والتمر جميعا ، والبسر والتمر جميعا وقال : لاتنبذوا الزبيب والتمر جميعا ولا الرطب والبسر جميعا) أخرجه فى التيسير عن الخمسة ، وعن أبى قتادة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا تنبذوا الزهو والرطب جميعا ، ولا تنبذوا الرطب والزبيب جميعا . ولكن انبذوا كل واحد على حدته) أخرجه فى التيسير عن مسلم ومالك وأبى داود والنسائى

(٢) لأنه يفوت مصلحة الاجتماع برعايتها لابنها وسكون نفسها برؤيته . ولذلك يفسخ العقد عند مالك إذا كان العقد المتضمن لذلك عقد معاوضة

(٣) روى فى منتقى الأخبار عن أحمد والترمذى : عن أبى أيوب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (من فرق بين والدة وولدها فرق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة) — قال شارحه الشوكانى : حديث أبى أيوب أخرجه أيضا الدرقطنى ، والحاكم وصححه ، وحسنه الترمذى . وفى اسناده حى بن عبد الله المعافرى وهو مختلف فيه . وله طريق أخرى عند البيهقى . وفيها انقطاع . وله طريق أخرى عند الدارمى

(٤) قال النبى صلى الله عليه وسلم لعلى رضى الله عنه ، (رده رده) عند ماباع أحد الغلامين الاخوين اللذين وهبهما له النبى صلى الله عليه وسلم . رواه الترمذى وابن ماجه . قال الشوكانى : إن هذا الحديث من رواية ميمون بن أبى شبيب عنه ، وقد أعله أبو داود بالانقطاع بينهما . وأخرجه الحاكم وصحح اسناده ، ورجحه البيهقى لشواهده . وعن على رضى الله عنه قال : أمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أبيع غلامين أخوين ، فبعتهما وفرقت بينهما ، فذكرت ذلك له ، فقال (أدركهما فارتجعهما ، ولا تبعهما إلا جميعا) رواه فى منتقى الاخبار عن أحمد — قال الشوكانى : رجال اسناده ثقات كما قال الحافظ ، وقد صححه ابن خزيمة وابن الجارور ، وابن حبان ، والحاكم ، والطبرانى ، وابن القطان

(٥) أى بقطع النظر عما قيد به أولا من الجمع بين مأمورين أو مأمور ومنهى

فى الجملة ؛ كالأمر بالاجتماع والنهى عن التفرقة ، لما فى الاجتماع من المعانى التى ليست فى الانفراد ، كالتعاون والتظاهر ، وإظهار أبهة الاسلام وشعائره ، وإخماد كلمة الـكفر ، ولذلك شرعت الجماعات والجمعات والأعياد ، وشرعت المواصلات بين ذوى الأرحام خصوصا ، و بين سائر أهل الإسلام عموما . وقد مدح الاجتماع وذم الافتراق ، وأمر بإصلاح ذات البين وذم ضدها وما يؤدى اليها ، الى غير ذلك مما فى هذا المعنى .

وأيضا فالاعتبار النظرى يقضى أن للاجتماع أمراً زائداً لايوجد مع الافتراق . هذا وجه تأثير الاجتماع

وللافتراق أيضا تأثير من جهة أخرى ؛ فانه اذا كان للاجتماع معان لاتكون فى الافتراق فللافتراق [1] أيضاً معان لاتزيلها [2] حالة الاجتماع : فالنهى عن البيع

عنه الخ ، فان الأمر بالاجتماع بين المسلمين لايقال فيه إنه واحدمما صور فيه الكلام أولا

(١) وانظر لم لم يذكر من آثاره ما أشار له فى الحديث المتقدم من أن لتفريق الخليطين نعمهما أثرا فى الزكاة بزيادتها أو نقصها مالم يفعلا ذلك خشية الصدقة

(٢) لم يقل : ليست توجد عند الاجتماع ، بل اقتصر فى كل المحاولة الآتية على أن يثبت أن الأمور المتعددة عند اجتماعها لا تفقد كل واحدة منها خواصها . أى فمعانى المجتمعات التى تثبت لها عند الانفراد لاتزال متحققة عند الاجتماع وهذا هو الذى يعنيه ، وسيرتب عليه التعارض واختلاف النظر. فلا يصح أن تكون المقابلة بين الانفراد والاجتماع إلا على هذا الوجه ، لا بأن تكون على أن معانى الافتراق لا توجد عند الاجتماع . وقوله (للانفراد فى الاجتماع خواص لا تبطل به) أى لايصح ولا يعقل أن تبطل بالاجتماع ، لأن بطلانها يبطل المعنى الذى فى الاجتماع كما مثل ، فأن الأعضاء عند الاجتماع حافظة لخاصتها ، ولو لم يكن كذلك بل صار المجموع بمنزلة اليد أو الرجل أو العين فقط لم يكن هو الانسان . فاحتفاظ كل واحد بخاصته حفظ للانسان المكون من هذه المجتمعات . فهذا كالترقى على ماقبله ، كأنه يقول : ليس فقط ان الاجتماع لا يهدم خاصة كل واحد على انفراده ، بل إن الاجتماع نفسه لا يتحقق إلا بهذا الحفظ

والسلف مجتمعين قضى بأن لافتراقهما [1] معنى هو موجود حالة الاجتماع ، وهو الانتفاع بكل واحد منهما ؛ اذ لم يبطل ذلك المعنى بالاجتماع ، ولكنهما نشأ بينهما معنى زائد لأجله وقع النهى ؛ وزيادةُ المعنى فى الاجتماع لايلزم أن يُعدِم معانى الانفراد بالكلية . ومثله [2] الجمع بين الاختين وما فى معناه مما ذكر من الأدلة .

وأيضاً فإن كان للاجتماع معان لا تكون فى الانفراد فللانفراد فى الاجتماع خواص لاتبطل به ؛ فإن لكل واحد من المجتمعين معانى لو بطلت لبطلت معانى الاجتماع بمنزلة الأعضاء مع الإنسان فإن مجموعها هو الانسان ، ولكن لو فرض اجتماعها من وجه واحد أو على تحصيل معنى واحد لبطل الإنسان ، بل الرأس يفيد مالاتفيده اليد ، واليد تفيد ما لا تفيده الرجل ، وهكذا الأعضاء المتشابهة كالعظام والعصب والعروق وغيرها ، فإذا ثبت هذا فافهم مثله فى سائر [3] الاجتماعات

فالأمر [4] بالاجتماع والنهى عن الفرقة غير مبطل لفوائد [5] الأفراد حالة

(١) أى بأن لها عند الافتراق

(٢) فمنافع الزوجية موجودة فى كل من الاختين عند اجتماعهما أيضا . ولكن النهى ورد للمعنى الزائد فى الاجتماع

(٣) لكن هذا ليس جمعا اعتباريا كاجتماع الشيئين المتباينين فى عقدة وصيغة واحدة مثلا ، فهناك لأعضاء الانسان نظام طبيعى يجعل الحياة مشتركة والعمل موزعا كما يقول . وأين من هذا مجرد جمع الشيئين فى صيغة أو قصد واحد ؟ فلعل المراد بهذا التشبيه التقريب، وإلا فكيف يبنى على مجرد هذا قاعدة أصولية فى الشريعة، تبنى عليها أحكام وتفاريع؟ نعم إن الاحكام مبنية كما سبق على مجرى العادة فى الانسان سواء كانت طبيعية أو غيرها ، ولكنها تكون حقيقة لاتشبيها واعتبارا

(٤) وهو الدليل على تأثير الاجتماع بالمعنى الاعم السالف (غير مبطل) أى بالدليلين السابقين . وهذا منه شروع فى استغلال المقدمات السالفة من أول المسألة إلى هنا لتأصيل القاعدة الآتية

(٥) بل كل واحد من أفراد الانسان المندمجين فى هذا الاجتماع حافظ لسائر خواصه كما هو واضح . وقوله (فمن حيث حصلت الفائدة الخ) هذا مرتب على مجموع ماقرره من أن لكل من الاجتماع وأجزائه تأثيرا حاصلا عند الاجتماع .

الاجتماع ، فمن حيث حصلت الفائدة بالاجتماع فهى حاصلة من جهة الافتراق أيضا حالة الاجتماع، وأيضا فمن حيث كان الاجتماع فى شيئين يصح استقلال كل واحد منهما بحكم يصح أن يعتبرا من ذلك الوجه أيضا فيتعارضان فى مثل مسألتنا حتى ينظر فيها ، فليس اعتبار الاجتماع وحده بأولى من اعتبار الانفراد ولكلٍّ وجه تتجاذبه أنظار المجتهدين .

وإذا كان كذلك فحين امتزج الأمران فى المقصد صارا فى الحكم كالمتلازمين فى الوجود ، اللذين حكمهما حكم الشيء الواحد ، فلا يمكن اجتماع الأمر والنهى معا فيهما كما تقدم فى المتلازمين ، ولابد من حكم شرعى يتوجه عليهما بالأمر أو بالنهى؟ أولا [1] فإن من العلماء من يجرى عليهما حكم الانفكاك والاستقلال ، اعتباراً بالعرف الوجودى والاستعمال ، اذا كان الشأن فى كل واحد منهما الانفراد عن صاحبه ؟. والخلاف موجود بين العلماء فى مسألة « الصفقة تجمع بين حرام وحلال » ووجه كل قول منهما قد ظهر

ولا يقال : إن الذى يساعد عليه الدليل هو الأول ؛ فإنه اذا ثبت تأثير الاجتماع وأن له حكما لا يكون حالة الانفراد ، فقد صار كل واحد من الأمرين بالنسبة الى المجموع كالتابع [2] مع المتبوع ؛ فإنه صار جزءاً من الجملة ، و بعضُ الجملة تابع للجملة . ومن الدليل على ذلك ما مر فى كتاب الأحكام من كون

وقوله (وأيضا) هذا إشارة إلى فرض المسألة وأنه ليس أحد المجتمعين تابعا للاخر بل بحيث يصح استقلال كل منهما بالحكم . فهل يعتبر تأثير الاجتماع أم يعتبر بقاء أثر الانفراد ؟ يعنى فيكون هناك مدركان لأصحاب النظر والاجتهاد : أحدهما مبنى على تأثير الاجتماع ، والآخر مبنى على حفظ المفترقات خواصها عند الاجتماع

(١) أى لا يتوجه عليهما معا حكم واحد بالامر أو النهى ، بل لكل حكمه . وهذا نظر من يلتفت لبقاء الخواص للمنفردات عند الاجتماع . وما قبله لما قبله . فقوله (فان من العلماء الخ) بيان لقوله (أولا)

(٢) أى وقد تقدم أنه لا حكم للتابع غير حكم المتبوع

الشيء مباحاً بالجزء مطلوبا بالكل ، أو مندوبا بالجزء واجباً بالكل ، وسائر الأقسام التى يختلف فيها حكم الجزء مع الكل . وعند ذلك لايتصور أن يرد الأمر والنهى معاً ، فاذا نظرنا الى الجملة وجدنا محل النهى موجوداً فى الجملة ، فتوجه النهى لما تعلق به من ذلك ، ووجه ماتقدم فى تعليل المازرى وما ذكر معه

لأنا نقول : إن صار كل واحد من الجزئين كالتابع مع المتبوع فليس جزء (١) الحرام بأن يكون متبوعا أولى من أن يكون تابعاً ، وما ذكر في كتاب الأحكام لا ينكر ، وله معارض وهو اعتبار الأفراد كما مر ، وأما توجيه المازرى فاعتباره مختلف (٢) فيه ، وليس من الأمر المتفق عليه فى مذهب مالك ولا غيره ، فهو مما يمكن أن يذهب اليه مجتهد و يمكن أن لا

﴿ المسألة العاشرة ﴾

الأمران (٣) يتواردان على شيئين كل واحد منهما غير تابع لصاحبه ، اذا ذهب قصد المكلف الى جمعها معاً فى عمل واحد وفى غرض واحد ، فقد تقدم أن

---

(١) فى الحقيقة لم يجعل المتبوع هو الجزء الحرام ، بل الهيئة المكونة منه ومن غيره التى اقتضت المفسدة والنهى يعتمد المفسدة

(٢) بقى عليه أن يجيب عن القواعد التى ذكرها من دزء المفاسد وسد الذرائع والتعاون . وليس من السهل على المجتهد الاغضاء عن ثلاث قواعد أصولية مهمة كهذه . فى مقابلة قاعدة تأثير الانفراد وبقاء خواصه التى لم تثبت فى نفسها إلا بمجرد التشبيه البعيد بأعضاء الانسان الخ

(٣) تشترك هذه المسألة مع ما قبلها فى أن الشيئين اللذين قصد المكلف جمعهما فى عمل واحد ليس أحدهما تابعا للآخر بوجه من أوجه التبعية المتقدمة ، وتخالفها فى أن تلك ورد الامر فيها على أحد الشيئين ، والنهى على الاخر عند الانفراد .أما هذه فلم يتوجه فيها نهى لأحد الشيئين ، ولكن لكل منهما لوازم معتبرة شرعا ، وهذه اللوازم متنافية فهل يعتبر تنافى اللوازم موجبا لعدم صحة اجتماعهما فى عمل واحد وغرض واحد ، فيبطل العقد ؟ أم لا ؟

للجمع تأثيراً ، وأن فى الجمع معنى ليس فى الانفراد ، كما أن معنى الانفراد لايبطل بالاجتماع .

ولكن لايخلو أن يكون كل منهما مُنافِيَ الأحكام لأحكام الآخر ، أولا فان كان كذلك رجع فى الحكم الى اجتماع الأمر والنهى على الشيئين يجتمعان قصداً وذلك مقتضى المسألة قبلها . ومعنى ذلك أن الشىء إذا كان له أحكام شرعية تقترن به فهى منوطة به على مقتضى المصالح الموضوعة فى ذلك الشىء ؛ وكذلك كل عمل من أعمال المكلفين ، كان ذلك العمل عادة أو عبادة . فإن اقترن عملان وكانت أحكام كل واحد منهما . تنافى أحكام الآخر فمن حيث صارا كالشىء الواحد فى القصد الاجتماعى اجتمعت الأحكام المتنافية التى وضعت للمصالح ، فتنافت وجوه المصالح وتدافعت ، وإذا تنافت لم تبق مصالح على ما كانت عليه حالة الانفراد فاستقرت الحال على وجه استقرارها فى اجتماع المأمور به مع المنهى عنه ، فاستويا فى تنافى الأحكام ؛ لأن النهى يعتمد المفاسد ، والأمر يعتمد المصالح ، واجتماعهما يؤدى الى الامتناع كما مر ، فامتنع ما كان مثله

وأصل هذا نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن البيع والسلف ؛ لأن باب البيع يقتضى المغابنة والمكايسة ، وباب السلف يقتضى المكارمة والسماح والإحسان فإذا اجتمعا داخلَ السلفَ المعنى الذى فى البيع ، فخرج السلف عن أصله ، إذ كان مستثنى من بيع الفضة بالفضة أو الذهب بالذهب نسيئة ، فرجع الى أصله المستثنى منه من حيث كان ما استثنى منه وهو الصرف [1] أصله المغابنة والمكايسة؛ والمكايسةُ فيه وطلبُ الربح ممنوعة فإذا رجع السلف الى أصله بمقارنة البيع امتنع من جهتين : « احداهما » الأجل الذى فى السلف « والأخرى » طلب الربح الذى تقتضيه المكايسة أنه لم يضم الى البيع إلا وقد داخله فى قصد الاجتماع ذلك المعنى .

وعلى هذا يجرى المعنى فى إشراك المكلف فى العبادة غيرها مما هو مأمور به

---

(١) صوابه البيع . وقوله (والمكايسة فيه) أى فى السلف

إما وجوباً أو ندباً أو إباحة[١] إذا لم يكن أحدهما تبعاً[٢] للآخر وكانت أحكامهما متنافية ، مثل الأكل والشرب والذبح والكلام المنافى فى الصلاة ، وجمع[٣]

---

(١) لا يظهر عطفه على ماقبله إلا على اصطلاحه فى المسألة قبلها

(٢) كالتبرد والنظافة وإيقاظ الحواس مع رفع الحدث بالوضوء والغسل ، وكالحمية مع العبادة بالصوم ، والصحة مع تأدية الفريضة فى السفر للحج ، وهكذا مما كان شأنه التبعية للعبادة فى القصد وقد تقدم له الخلاف بين ابن العربى والغزالى فى خروج العبادة عن الاخلاص وعدمه ، بناء على صحة انفكاك القصدين كما هو نظر ابن العربى ، أو على مجرد الاجتماع وجودا ولو صح الانفكاك كما هو رأى الغزالى راجع الفصل التالى للمسألة السادسة من النوع الرابع فى المقاصد . وقد تقدم آنفا أنه إذا كان أحدهما تبعا للآخر وكانت أحكامهما متنافية كاجتماع البيع والصرف فى دينار واحد فلا يضر ، لالغاء التابع . فاذا حمل كلامه فى التابع على مثل صورة الصرف والبيع المذكورة يظهر كلامه ، ولا يتعارض مع ماسبق ولا مع ما يأتى بعد من جعل التبرد وما معه مما فيه الخلاف . فيتعين أن يحمل قوله هنا (إذا لم يكن تبعا) على مايماثل الصورة المذكورة وإن كانت فى المعاملات ، وكلامه فيما يجتمع مع العبادات

(٣) كمن يعيد صلاته مع الجماعة مثلا فينوى بها أنها فرض ونفل معا ، فقد جمع بين متنافيين فى الأحكام فالفرض يأثم بتركه والنفل لا يأثم ، والفرض تسن فيه الجماعة والنفل لا ، والفرض تقام له الصلاة والنفل لا ، والفرض يجب فيه القيام على القادر والنفل لا ، وهكذا . وكمن ينوى بالظهر الفرض والركعات المطلوبة قبله أو بعده ندبا ، فان هناك تنافيا ظاهرا بين كونها معتبرة قبلا أو بعدا وبين تأديتها بها الآن . ولذلك لم يجز مثل هذا أحد . أما إذا نوى الظهر وتحية المسجد مثلا فقالوا إنه بذلك يثاب ويسقط عنه طلب التحية ، وإن لم ينو سقطت التحية ولا ثواب . وقالوا إن من عليه قضاء رمضان له أن ينوى معه مثل نفل صوم عاشوراء والأيام البيض ويوم عرفة — والواقع أن النفل أعم من الفرض من جهة شروطه ومايطلب فيه ، فيمكن أن يجتمع معه النفل بدون منافاة ، إذا لم يكن مانع آخر يقتضى المنافاة مثل الصورتين اللتين ذكرناهما . ولم نر خلافا فى نية تحية المسجد مع الفرض . وقوله (والعبادة) أى مطلقا ولو غير صلاة ، وقد عرفت مسألة الصيام . ومثلها الحج مع العمرة النافلة مع أنهما صحيحان

نية الفرض والنفل فى الصلاة والعبادة لأداء الفرض والندب معاً ، وجمع[1] فرضين معاً فى فعل واحد ، كظهرين ، أوعصرين ، أو ظهر وعصر ، أو صوم رمضان أداء وقضاء معا الى أشباه ذلك

ولأجل هذا منع مالك من جمع عقود بعضها الى بعض ، وإن كان فى بعضها خلاف فالجواز ينبنى على الشهادة بعدم المنافاة بين الأحكام، اعتباراً بحالى الانفراد[2] حالة الاجتماع . فمنع من اجتماع الصرف والبيع ، والنكاح والبيع ، والقراض والبيع والمساقاة والبيع ، والشركة والبيع ، والجعل والبيع — والإجارة فى الاجتماع مع هذه الأشياء كالبيع — ومنع من اجتماع[3] الجزاف والمكيل ، واختلف العلماء فى اجتماع الإجارة والبيع . وهذا كله لأجل اجتماع الأحكام المختلفة فى العقد الواحد : فالصرف مبنى على غاية التضييق حتى شرط فيه التماثل الحقيقى فى الجنس[4] والتقابض الذى لا تردد فيه ولا تأخير[5] ولا بقاء علقة[6] وليس البيع كذلك .

(١) لأنهما متنافيان من جهة أن أحدهما عن واجب لوقت خاص ، والآخر عن واجب لوقت آخر . ولذلك لم تجز كفارة واحدة عن مقتضى كفارات مثلا

(٢) كما قال أشهب : لا يحرم الصرف والبيع ، وأنكر أن يكون مالك حرمه ، نظرا إلى أن العقد احتوى على أمرين كل منهما جائز على الانفراد، قال : وإنما حرم مالك الذهب بالذهب على أن يكون مع كل منهما سلعة . قال ابن عرفة : وهو أوجه فى النظر ، وإن كان خلاف المشهور

(٣) الممنوع إجتماع جزاف من حب مع مكيل منه فى عقد واحد وكذا جزاف من أرض مع مكيل منها ، وكذا اجتماع جزاف من حب مع مكيل من أرض ، لأن فى ذلك خروج أحدهما عن أصله أو خروجهما معا عن أصلهما ، إذ الأصل فى الحب الكيل ، وأصل الأرض أن تباع جزافا. أما إذا اشترى أرضا جزافا مع مكيل حب فلا مانع لأنهما جاءا على أصلهما

(٤) فلا يجوز الصرف بتصديق فى الجنس وكذا فى العدد أو الوزن بل لا بد من التحقق من هذا كله قبل البت فى الصرف

(٥) قالوا أنه أضيق ما يطلب فيه المناجزة

(٦) ولو بأن يوكل غيره فى القبض بغير حضوره

والنكاح مبنى على المكارمة والمسامحة وعدم المشاحة ، ولذلك سمى الله الصداق نحلة وهى العطية لا فى مقابلة عوض ، وأجيز فيه نكاح التفويض ، بخلاف البيع والقراض والمساقاة مبنيان على التوسعة ؛ إذ هما مستثنيان من أصل ممنوع وهو الإجارة المجهولة ، فصارا كالرخصة ، بخلاف البيع فإنه مبنى على رفع الجهالة فى الثمن والمثمون والأجل وغير ذلك ، فأحكامه تنافى أحكامهما . والشركة مبناها على المعروف والتعاون على إقامة المعاش للجانبين ، بالنسبة الى كل واحد من الشريكين والبيعُ يضاد ذلك . والجعل مبنى على الجهالة بالعمل ، وعلى أن العامل بالخيار [١] والبيع يأبى هذين . واعتبارُ الكيل فى المكيل قصد إلى غاية الممكن فى العلم بالمكيل ، والجزاف مبنى على المسامحة ، فى العلم بالمبلغ ، للاجتزاء فيه بالتخمين الذى لا يوصل الى علم . والإجارة عقد على منافع لم توجد ، فهو على أصل الجهالة ، وإنما جازت لحاجة التعاون كالشركة ؛ والبيع ليس [٢] كذلك . وقد اختلفوا أيضاً فى عقد على بتّ فى سلعة وخيار فى أخرى ؛ والمنعُ بناء على تضاد البت والخيار

وكما اختلفوا فى جمع العاديين فى عمل واحد بناء على الشهادة بتضاد الأحكام فيهما أو عدم تضادها ، كذلك اختلفوا أيضا فى جمع العبادى مع العادى ؛ كالتجارة [٣]

---

(١) لأن الجعل لا يلزم بالعقد ، بخلاف البيع مالم يكن على الخيار

(٢) أى فلا يجوز إجتماعهما . لكن المعروف فى المذهب غير هذا . ونص خليل عدم فسادها مع البيع ، قال الشراح فلا تفسد مع البيع لعدم منافاتهما ؛ سواء أكانت الاجارة فى نفس المبيع أم فى غيره ، إلا أنها إذا كانت فى غير المبيع لا يشترط فيها شيء وإذا كانت فيه كما إذا اشترى منه قماشا ليخيطه له ثوبا اشترط لها شروط كعدم تأخير العمل الخ

(٣) التجارة فى الحج ورد الاذن فيها بقوله تعالى (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم) وإن خالف أبو مسلم وادعى المنع وحمل الآية على ما بعد الفراغ من أعمال الحج ، فهو محجوج بالآثار الصحيحة ، فضلا عن كونه يبعد بالآية عن سبب النزول

فى الحج أو الجهاد وكقصد التبرد مع الوضوء ، وقصد الحمية مع الصوم ؛ وفى بعض العبادتين كالغسل بنية الجنابة والجمعة . وقد مر هنا وفى كتاب المقاصد بيان هذا المعنى فى الكلام على المقاصد الأصلية مع المقاصد التابعة و بالله التوفيق .

و إن كانا غير متنافيي الأحكام فلابد أيضاً من اعتبار قصد الاجتماع ، وقد تقدم الدليل عليه قبل ؛ فلا يخلو أن يُحدث الاجتماع حكما يقتضى النهى ، أو لا

فإن أحدث ذلك صارت الجملة منهيا عنها واتحدت جهة الطلب ؛ فان الاجتماع ألغى الطلب المتعلق بالأجزاء ، وصارت الجملة شيئا واحداً يتعلق به إما الأمر وإما النهى ؛ فيتعلق به الأمر إن اقتضى المصلحة ، و يتعلق به النهى اذا اقتضى مفسدة ، فالفرض هنا أنه اقتضى مفسدة ، فلا بد أن يتعلق به النهى ، كالجمع بين الأختين و بين المرأة وعمتها أو خالتها ، والجمع بين صوم أطراف رمضان مع ماقبله وما بعده ، والخليطين فى الأشربة ، وجمع الرجلين فى البيع سلعتيهما ، على رأى من رآه فى مذهب مالك ؛ فان الجمع يقتضى عدم اعتبار الأفراد بالقصد الأول ، فيؤدى ذلك الى الجهالة [1] فى الثمن بالنسبة الى كل واحد من البائعين ، و إن كانت الجملة معلومة : فامتنع لحدوث هذه المفسدة المنهى عنها . وأما المجيز فيمكن أن يكون اعتبر أمراً آخر ، وهو أن صاحبى السلعتين لما قصدا الى جمع سلعتيهما فى البيع صار ذلك معنى الشركة فيهما ، فكأنهما قصدا الشركة أولا ، ثم بيعهما والاشتراك فى الثمن ، و إذا كانا فى حكم الشريكين فلم يقصدا إلى مقدار ثمن كل واحدة من السلعتين ؛ لأن كل واحدة كجزء السلعة الواحدة فهو قصد تابع لقصد الجملة ، فلا أثر له ، ثم الثمن يُفَضُّ على رءوس المالين إذا أرادا القسمة ، ولا امتناع فى ذلك ؛ إذ لاجهالة [2] فيه ، فلم يكن فى الاجتماع حدوث فساد

و إذا لم يكن فيه شىء مما يقتضى النهى فالأمر متوجه ؛ إذ ليس إلا أمر أو نهى ، على الاصطلاح المنبه عليه

(١) أى المؤدية إلى التنازع والشحناء على خلاف المصلحة الاجتماعية بين الناس

(٢) لأن رأس مال كل منهما هو ما دفعه ثمنا لسلعته ، وهو معلوم

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

الأمران[١] يتواردان على الشيء الواحد باعتبارين إذا كان أحدهما راجعاً إلى الجملة[٢] والآخر راجع إلى بعض تفاصيلها ، أو إلى بعض أوصافها ، أو إلى بعض جزئياتها ، فاجتماعهما جائز ، حسبما ثبت فى الأصول

والذى يذكر هنا أن أحدهما تابع ، والآخر متبوع ، وهو الأمر الراجع إلى الجملة . وما سواه تابع ؛ لأن ما يرجع إلى التفاصيل أو الأوصاف أو الجزئيات كالتكملة للجملة والتتمة لها ، وما كان هذا شأنه فطلبه إنما هو من تلك الجهة لا مطلقاً ، وهذا معنى كونه تابعاً . وأيضاً[٣] فإن هذا الطلب لا يستقل بنفسه بحيث يتصور وقوع مقتضاه دون مقتضى الأمر بالجملة ، بل إن فرض فقد الأمر بالجملة لم يمكن إيقاع التفاصيل ، لأن التفاصيل لا تتصور إلا فى مفصل ، والأوصاف لا تتصور إلا فى موصوف ، والجزئى لا يتصور إلا من حيث الكلى ؛ وإذا كان كذلك فطلبه إنما هو على جهة التبعية لطلب الجملة

ولذلك أمثلة : كالصلاة — بالنسبة إلى طلب الطهارة الحدثية والخبثية ، وأخذ الزينة ، والخشوع ، والذكر ، والقراءة ، والدعاء ، واستقبال القبلة ، وأشباه ذلك ؛ ومثل الزكاة — مع انتقاء أطيب[٤] الكسب ، وإخراجها فى وقتها ، وتنويع[٥]

(١) الأمر هنا على حقيقته لا على الاصطلاح فى المسألتين السابقتين

(٢) أى إلى نفس المطلق وقوله (بعض تفاصيلها) أى أجزائها كالقراءة والذكر فى الصلاة وقوله (بعض أوصافها) أى كتطويل الركوع والسجود فيها وكونها بخشوع . وقوله (بعض جزئياتها) كصلاة الظهر أو التهجد أو الوتر وهكذا من الجزئيات الداخلة تحت كلى صلاة

(٣) دليل ثان على أن ما سوى الأمر بالجملة تابع للأمر بها وليس مستقلا

(٤) هو وما يليه للوصف . وتنويع المخرج ومقداره للجزئى

(٥) كونه من النقدين أو الزروع أو الانعام . ومقداره كون الواجب فى الأول

المخرج ومقداره ، وكذلك الصيام — مع تعجيل الإفطار وتأخير السحور ، وترك الرفث ، وعدم التغرير[١] وكالحج مع مطلوباته التى هى له كالتفاصيل والجزئيات والأوصاف التكميليات ، وكذلك القصاص مع العدل واعتبار الكفاءة[٢] ، والبيع مع توفية المكيال والميزان ، وحسن القضاء والاقتضاء ، والنصيحة[٣] ، وأشباه ذلك فهذه الأمور مبنية فى الطلب على طلب ما رجعت إليه ، وانبنت عليه ، فلا يمكن أن تفرض إلا وهى مستندة إلى الأمور المطلوبة الجمل . وكذلك سائر التوابع مع المتبوعات

بخلاف[٤] الأمر والنهى إذا تواردا على التابع والمتبوع : كالشجرة المثمرة

ربع العشر مثلا ، وهكذا . فكل هذه الأوامر تابعة (لآتوا الزكاة) وقوله (مع تعجيل الافطار) هذا وما بعده فى الصوم وكلها من الأوصاف الكمالية فيه

(١) التغرير التعرض للهلكة والأذى وقد ورد النهى عن تعرض الصائم لما يفسد صومه من المباشرة ومقدمات الجماع والمبالغة فى المضمضة والاستنشاق ، لأن ذلك كله مظنة لافساد الصوم ، ومثله الحجامة للحاجم والمحتجم

(٢) المماثلة فى الحرية والاسلام مثلا ، بحيث لا يقتل الحر بالعبد ولا المسلم بالكافر ، فهذان مكملان لهذا الضرورى

(٣) الأمثلة الأربعة متعلقة بالبيع من باب الأوصاف . إلا أنه يقال إن البيع من المباح وهذه الأمور الأربعة الاوامر فيها بين واجب ومندوب ، وكيف يقال فيه : تواردت الاوامر على المتبوع باعتباره فى نفسه وباعتبار تفاصيله ، إلا أن يقال إن البيع من الضروريات أو الحاجيات على ما سبق ، فهو إذا مطلوب تتوجه إليه الاوامر باعتبار ذاته كما تتوجه إليه باعتبار توابعه على أنه وان كان أصله الاباحة بالجزء فانه مطلوب بالكل

(٤) أى فالامر فيهما بالعكس . ففى توارد الامرين لم يرد الامر بالتابع إلا مستنداً للامر بالمتبوع ، بحيث لا يتأتى الامر بالتابع وحده مقطوعا فيه النظر عما جعل تابعا له ، بخلاف توارد الامر والنهى فانه ما توجه النهى على التابع مثلا إلا مع قطع النظر عن المتبوع ، حتى إذا نظر إلى المتبوع سقط النهى وألغى . هذا فى ذاته ظاهر . ولكن الكلام فى فائدة هذه المسألة عمليا . ولا يخفى أن معنى الاتحاد

قبل الطيب ، فإن النهى لم يرد على بيع الثمرة إلا على حكم الاستقلال ، فلو فرضنا عدم الاستقلال فيها فذلك راجع إلى صيرورة الثمرة كالجزء التابع للشجرة ، وذلك يستلزم قصد الاجتماع فى الجملة ، وهو معنى القصد إلى العقد عليهما معاً ، فارتفع النهى بإطلاق على ما تقدم . وحصل[1] من ذلك اتحادالأمر إذ ذاك، بمعنى توارد الأمرين على الجملة الواحدة باعتبارها فى نفسها واعتبار تفاصيلها وجزئياتها وأوصافها .

وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات والتحسينيات، فإن التوسعة ورفع الحرج يقتضى شيئاً يمكن فيه التضييق والحرج ، وهو الضروريات بلا شك ، والتحسينات مكملات ومتممات ، فلا بد أن تستلزم أموراً تكون مكملات لها ؛ لأن التحسين والتكميل والتوسيع لابد له من موضوع إذا فقد فيه ذلك عدّ غير حسن ولا كامل ولا موسع ، بل قبيحاً مثلا أو ناقصاً أو ضيقاً أو حرجاً فلا بد من رجوعها إلى أمر آخر مطلوب ، فالمطلوب أن يكون تحسيناً وتوسيعاً تابع فى الطلب للمحسَّن والموسَّع ، وهو معنى ما تقدم من طلب التبعية وطلب المتبوعية . وإذا ثبت هذا تصور فى الموضع قسم آخر ، وهى :

الذى ذكره بعد هو اتحاد فى مورد الاوامر ، على معنى أن ما يرد على التفاصيل والاوصاف وارد على الجملة باعتبار هذه الأوصاف وان كان هذا لا يقتضى ألا يكون للأمر بالأوصاف أثر جديد زائد على الامر الوارد على المتبوع ، بل قد يكون الامر الوارد على المتبوع باعتبار التابع أقوى من الوارد على نفس المتبوع ، وذلك كالتوفية فى الكيل والميزان بالنسبة للبيع وقد يكون بالعكس كما فى الأمر بتأخير السحور. وقد يكون آتيا ببيان أن هذا التفصيل توقف عليه الجملة كجزء أصلى منها أو كشرط ، وهكذا . وسيأتى له فى المسألة الثالثة عشرة بيان أوفى تعلم منه فائدة جليلة عملية لمسألتنا هذه . وقد أشار إليه هنا إشارة اجمالية بقوله (وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات الخ) أى فالضروريات تعتبر هى الجملة ، وهى المتبوع والاصل . وماعداها من الحاجيات والتحسينات تفاصيل تابعة بين مؤكدة وغير مؤكدة

(١) رجوع إلى أصل المسألة وتلخيصها.

﴿ المسأله الثانية عشرة ﴾

فنقول : الأمر والنهى إذا تواردا على شىء واحد وأحدهما راجع الى بعض أوصافها أو جزئياتها أو نحو ذلك ، فقد مر فى المسألة قبلها ما يبين جواز اجتماعهما وله صورتان : « إحداهما » أن يرجع الأمر الى الجملة والنهى الى أوصافها . وهذا كثير ، كالصلاة بحضرة الطعام ، والصلاة مع مدافعة الأخبثين ، والصلاة فى الأوقات المكروهة ، وصيام أيام العيد ، والبيع المقترن بالغرر والجهالة ، والإسراف فى القتل ، ومجاوزة الحد فى العدل فيه ، والغش والخديعة فى البيوع ونحوها ، الى ما كان من هذا القبيل « والثانية » أن يرجع النهى الى الجملة والأمر الى أوصافها وله أمثلة كالتستر بالمعصية فى قوله عليه الصلاة والسلام : « مَنِ ابتُلِىَ مِنكم مِنْ هذهِ القاذُورَاتِ بشىء فلْيَسْتَتِرْ بِسِتْرِ اللهِ » [١] وإتباع السيئة الحسنة لقوله تعالى : « ثمّ يتوبونَ مِنْ قريبٍ » وروى : « مَنْ مَشى مِنكم الى طَمَع فلْيَمْشِ رُوَيْداً » [٢] وأشباه ذلك . فأما الأول فقد تكلم عليه [٣] الأصوليون ، فلا معنى لإعادته هنا . وأما الثانى فيؤخذ الحكم فيه من معنى [٤] كلامهم فى

---

(١) روى الغزالى فى الأحياء (من ارتكب شيئا من هذه القاذورات فليتستر بستر الله) قال العراقى : أخرجه الحاكم من حديث ابن عمر بلفظ (اجتنبوا هذه القاذورات التى نهى الله عنها . فمن ألم بشىء منها فليستتر بستر الله) وإسناده حسن.

(٢) ينظر تخريجه

(٣) وأن له أثرا بفساد ماتعلق به النهى إذا كان للتحريم ، فى العبادات خاصة، أو فيها وفى غيرها، والتفصيل بين ماتعلق النهى لعين الفعل وما تعلق بوصف ملازم وما تعلق بوصف منفك ، والخلاف فى ذلك كله

(٤) المقام يحتاج إلى فضل تأمل فان مثل اتباع السيئة الحسنة كل منهما أمر منفصل عن الآخر عملا ووقتا وكأنه قال إذا صدرت منك سيئة فالمطلوب منك أن تتدارك الأمر بفعل حسنة . هل هذا إلا طلب واحد بخلاف المثالين اللذين معه ، فان توجه النهى للجملة والطلب للتابع ظاهر فيهما

الأول ، فإليك النظر فى التفريع والله أعلم . وينجر هنا الكلام الى معنى آخر ، وهى:

﴿ المسألة الثالثة عشرة[1] ﴾

وذلك تفاوت الطلب فيما كان متبوعا مع التابع له ، وأن الطلب المتوجه للجملة أعلى رتبة وآكد فى الاعتبار من الطلب المتوجه الى التفاصيل أو الأوصاف أو خصوص الجزئيات .

والدليل على ذلك ما تقدم من أن التابع مقصود بالقصد الثانى ؛ ولأجل ذلك يلغى جانب التابع فى جنب المتبوع ، فلا يعتبر التابع إذا كان اعتباره يعود على المتبوع بالإخلال[2] ، أو يصير منه كالجزء أو كالصفة أو التكملة . وبالجملة فهذا المعنى مبسوط فيما تقدم ، وكله دليل على قوة المتبوع فى الاعتبار وضعف التابع . فالأمر المتعلق بالمتبوع آكد[3] فى الاعتبار من الأمر المتعلق بالتابع .

---

(١) هذه المسألة مرتبطة بالمسألة الحادية عشرة ارتباط الفرع بأصله ، فهى مبنية عليها ، وهى الفائدة العملية لها

(٢) كما سبق فى المسألة الثامنة وقوله (أو يصير منه كالصفة) كما فى المسألة الحادية عشرة ومعنى عدم اعتباره ظاهر فى الأول ، لأن النهى مثلا يرد على التابع كثمرة الشجرة قبل بدو صلاحها ، فاذا بيعت تابعة للأصل ألغى النهى . أما الغاء التابع فى الثانى فليس على معنى اهداره ، بل معناه أنه متوجه الى المكمل والموصوف باعتبار الوصف والتكملة ، وليس هذا إلغاء حقيقة بل اعتبارا فقط ويحتمل أن يقرأ قوله (أو يصير) بالنصب وأو بمعنى إلا

(٣) تقدم النظر فى هذا بأنه قد لا يطرد ، كما فى مثال البيع وصفته من التوفية فى الكيل مثلا وبالتتبع تجد فى الشريعة من هذا أمثلة كثيرة ، كصفات الصلاة النافلة المعتبرة من أركانها ، وكأجزائها من القراءة والركعات فعلا وسيأتى يقول فى الضابط (فان لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء من الضرورى المقام وبه يقيد الكلام هنا) يعنى إلا إذا كان قصده ثانويا ولكنه صار كجزء المتبوع فلا يكون أضعف من المتبوع .

وبهذا الترتيب يعلم أن الأوامر فى الشريعة لا تجري فى التأكيد مجرى واحداً وأنها لا تدخل تحت قصد واحد ، فإن الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية ولا التحسينية ، ولا الأمور المكملة[1] للضروريات كالضروريات أنفسها ؛ بل بينهما تفاوت معلوم ، بل الأمور الضرورية ليست فى الطلب على وزان واحد ، كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس فى التأكيد كالنفس ولا النفس كالعقل ، الى سائر أصناف الضروريات . والحاجيات كذلك ؛ فليس الطلب بالنسبة الى المتعات المباحة التى لامعارض لها كالطلب بالنسبة إلى ماله معارض كالتمتع باللذات المباحة مع استعمال القرض[2] والسلم والمساقاة وأشباه ذلك ؛ ولا أيضا طلب هذه كطلب الرخص التى يلزم فى تركها حرج على الجملة ؛ ولا طلب هذه كطلب ما يلزم فى تركه تكليف ما لا يطاق . وكذلك التحسينيات[3] حرفا بحرف .

فإطلاق القول فى الشريعة بأن الأمر للوجوب[4] أو للندب ، أو للإباحة ،

(١) كحرمة النظر المكملة لحرمة الزنا ، وحرمة شرب القليل من الخمر التى من شأنها عدم الاسكار مكملة لحرمة شرب الكمية المسكرة شأنا

(٢) لما فيه من النسيئة ، فهو مستثنى من المحرم للتوسعة ودفع الحرج ومثله القراض والسلم وما معه ، كلها دخلها نوع من الترخيص لدفع الحرج ، فليست تستوى مع المباحات التى لا تعارضها كليات أخرى فى الشريعة . فطلب هذه أقل من طلب المباحات التى لا معارض لها . وما فى تركه حرج على الجملة كالتيمم فى بعض أحواله وما يلزم فى تركه تكليف ما لا يطاق كأكل الميتة للمضطر آكد ، لأنه واجب إذا خشى الهلاك ، وهى درجة تكليف ما لا يطاق لو كلف بالصبر

(٣) أى فليس طلب ستر العورة للمرأة الحرة كطلب إكرام الضيف . ومنع الربا ليس كطلب الورع فى المتشابهات ، وليس طلب مندوبات الطهارة كطلب أصل الطهارة : وكل هذه الأمثلة من مرتبة التحسينيات

(٤) أى كما هو رأى الجمهور ، وقال الرازى : إنه الحق ، وقال أبو هاشم وعامة المعتزلة حقيقة فى الندب وتوقف الأشعرى والقاضى فى أنه موضوع لأيهما ، وقيل

أو مشترك ، أو لغير ذلك مما يعدّ فى تقرير الخلاف فى المسألة الى هذا المعنى يرجع الأمر فيه ، فإنهم يقولون إنه للوجوب ما لم يدل دليل على خلاف ذلك ، فكان المعنى يرجع (١) الى اتّباع الدليل فى كل أمر ، واذا كان كذلك رجع الى ما ذكر لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب . وأقرب المذاهب فى المسألة مذهب الواقفية ، وليس فى كلام العرب ما يرشد الى إعتبار جهة من تلك الجهات دون صاحبتها .

فالضابط فى ذلك أن ينظر فى كل أمر : هل هو مطلوب فيها بالقصد الأول ؟ أم بالقصد الثانى ؟ فان كان مطلوبا بالقصد الأول فهو فى أعلى المراتب فى ذلك النوع (٢) وإن كان من المطلوب بالقصد الثانى نظر : هل يصح إقامة أصل

توقفا فيه بمعنى أنه لا يدرى مفهومه ، فيحتمل أن يكون مشتركا بينهما وبين التهديد والتكوين والتعجيز إلى آخر المعانى التى تذكر للأمر ، وقيل مشترك بين الوجوب والندب ، وقيل مشترك بينهما وبين الاباحة أيضا ، وقيل هو للاباحة لان الجواز محقق ولكل دليله فى كتب الأصول . وقوله (إلى هذا المعنى يرجع الخ) لعله يعنى أنه ينبغى رجوعه إلى هذا . وإن كان بعيدا من كلامه . أما ظاهر كلامه من أن فى تقريرهم ما يؤخذ منه الرجوع لهذا فلا يظهر وقولهم (إنه للوجوب مالم يدل دليل الخ) لا يفيد مدعاه ، لأن الخلاف فى وضعه لغة أو شرعا لأى معنى من هذه المعانى ، فمن يقول بوضع لواحد منها يقول أنه مجاز فى غيره ومعلوم أن المجاز لابد له من قرينة ، فهى الدليل الذى ينقله المؤلف عنهم بقوله (مالم يدل دليل) وشتان بين هذا وبين أن ماذهب إليه من أن الأمر لم يوضع لواحد من هذه المعانى بخصوصه وكيف يتأتى هذا ممن يقول أنه حقيقة فى الوجوب أو حقيقة فى الندب مثلا ، إنما كان يصح تقريبه ممن قال بالاشتراك الذى لابد له من قرينة . أو ممن قال بالوقف كما قال المؤلف إنه أقرب المذاهب إلى القبول

(١) بعيد من معنى قولهم (مالم يدل الخ) فانه يفيد أن القائل بالوجوب مثلا يطلق القول فيه بدون دليل ، ولا يخرج عنه إلا إذا وجد دليل على خلافه وشتان بين المعنيين وانظر قوله (لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب) الذى يفيد أنهم يطلقونه مع عدم الدليل . فلا يتم رجوع كلامهم إلى ما ذكره .

(٢) أى الذى فرض توجه الطلب اليه

الضروري في الوجود بدونه حتى يطلق [1] على العمل اسم ذلك الضروري ؟ أم لا ؟ فإن لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المقام لأصل الضروري [2] وإن صح أن يطلق عليه الاسم بدونه فذلك المطلوب ليس بركن ، ولكنه مكمل [3] ومتمم : إما من الحاجيات ، وإما من التحسينيات ؛ فينظر في مراتبه على الترتيب المذكور أو نحوه ، بحسب ما يؤدي اليه الاستقراء في الشرع في كل جزء منها

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

الأمر بالشيء على القصد الأول ليس أمراً بالتوابع [4] ، بل التوابعُ إذا كانت مأمورا بها مفتقرةٌ الى استئناف أمر آخر . والدليل على ذلك ما تقدم من أن الأمر بالمطلقات لا يستلزم الأمر بالمقيدات ؛ فالتوابع هنا راجعة الى تأدية المتبوعات على وجه مخصوص ، والأمرُ إنما تعلق بها مطلقا لا مقيدا ، فيكفي فيها إيقاع مقتضى [5]

---

(١) أي بحيث يبقى الضروري المذكور قائما ، ولا ينهدم بانهدام هذا التابع كصلاة مثلا لم يستعمل لها السواك أو لم يفعل سنة من سننها ، فانها لا تزال يطلق عليها شرعا اسم الصلاة

(٢) لعل الأصل هكذا : (والجزء لأصل الضروري المقام) بضم الميم صفة للضروري

(٣) يعني وهذا هو الذي يقال فيه إنه أضعف في الطلب من المتبوع ، أما ما يعتبر جزءا ينهدم الأصل بانهدامه فلا يقال فيه ذلك

(٤) المراد بالتوابع هنا ما هو أخص مما سبق له في معناها كما قال بعد (فالتوابع هنا راجعة الخ) يعني ليس أمرا بجزئي خاص من جزئيات المأمور به معتبر من توابعه وليس المراد أنه ليس أمراً بأي تابع فذلك لا يصح لأنه فيما سبق اعتبر الأجزاء مثلا من توابع الكل كما قال في القراءة والذكر والخشوع بالنسبة للصلاة ولا يعقل أن يقال ان الامر بالصلاة مثلا ليس أمرا بالركعات والقراءات والسجدات وفائدة المسألة قوله (وينبني على هذا الخ)

(٥) كما تقدم أن المطلوب بالمطلق فرد مما يصدق عليه اللفظ ، لا فرض خاص

الألفاظ المطلقة ، فلا يستلزم إيقاعها على وجه مخصوص دون وجه ، ولا على صفة دون صفة ، فلابد من تعيين وجه أوصفة على الخصوص ، واللفظُ لايشعر به على الخصوص ، فهو مفتقر الى تجديد أمر يقتضى الخصوص . وهو المطلوب

وينبنى على هذا أن المكلف مفتقر فى أداء مقتضى المطلقات على وجه واحد دون غيره الى دليل ، فإنا اذا فرضناه مأموراً بإيقاع عمل من العبادات مثلا ، من غير تعيين وجه مخصوص ، فالمشروع فيه على هذا الفرض لايكون مخصوصاً بوجه ولا بصفة ، بل أن يقع على حسب ما تقع الأعمال الاتفاقية الداخلة تحت الإطلاق فالمأمور بالعتق مثلا أُمِر بالاعتاق مطلقا من غير تقييد مثلا بكونه ذكراً دون أنثى ولا أسود دون أبيض ، ولا كاتبا دون صانع ، ولا ما أشبه ذلك ، فإذا التزم هو فى الإعتاق نوعا من هذه الأنواع دون غيره احتاج فى هذا الالتزام الى دليل ، وإلا كان التزامُه غيرَ مشروع . وكذلك إذا التزم فى صلاة الظهر مثلا أن يقرأ بالسورة الفلانية دون غيرها دائماً ، أو أن يتطهر من ماء البئر دون ماء الساقية ، أوغير ذلك من الالتزامات . التى هى توابع لمقتضى الأمر فى المتبوعات ، فلا بد من طلب دليل على ذلك ، وإلا لم يصح فى التشريع ، وهو عرضة (١) لأن يكرّ على المتبوع بالإبطال .

وبيانه أن الأمر اذا تعلق بالمأمور المتبوع من حيث الإطلاق ، ولم يرد عليه أمر آخر يقتضى بعض الصفات أو الكيفيات التوابع ، فقد عرفنا من قصد الشارع

أى فاذا اريد ذلك الخاص كان لا بد له من دليل يخصه ، والمقيدات معتبرة توابع كما تقدم فى المسألة الحادية عشرة فانها جزئيات والمراد مما قصد بالقصد الاول ما عبر عنه فيها بالجملة . وقوله (فلا بد من تعيين الخ) أى حيث كانت مأمورا بها كما هو الفرض

(١) أى لأن هذا المقيد متى وقف عنده فقد لا يتيسر له فعله ، كما فى مثال التزام الوضوء من البئر . وقد يبطل ثوابه بمخالفة قصد الشارع فى التزام ما لم يشرعه وعده مشروعا

أن المشروع عملٌ مطلق ، لايختص فى مدلول اللفظ بوجه دون وجه ، ولا وصف دون وصف ، فالمخصص [١] له بوجه دون وجه أو وصف دون وصف لم يوقعه على مقتضى الإطلاق ، فافتقر الى دليل على ذلك التقييد ، أو صار مخالفا لمقصود الشارع .

وقد سئل مالك عن القراءة [٢] فى المسجد ، فقال : لم يكن بالأمر القديم وإنما هو شىء أحدث . قال : ولن يأتى آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها والقرآن حسن : وقال أيضا : أترى الناس اليوم أرغب فى الخير ممن مضى ؟ قال ابن رشد : التزام القراءة فى المسجد بإثر صلاة من الصلوات ، أو على وجه ما مخصوص حتى يصير ذلك كأنه سنة مثل ما بجامع قرطبة أثر صلاة الصبح ، فرأى ذلك بدعة — قال : وأما القراءة على غير هذا الوجه فلا بأس بها فى المسجد . ولا وجه لكراهيتها . والذى أشار اليه مالك هو الذى صرح به فى موضع آخر ؛ فإنه قال فى القوم يجتمعون جميعاً فيقرءون [٣] فى السورة الواحدة مثل مايفعل أهل الإسكندرية فكره ذلك وأنكر أن يكون من عمل الناس .

وسئل مالك عن الجلوس فى المسجد يوم عرفة بعد العصر للدعاء فكرهه ، فقيل له : فالرجل يكون فى مجلسه فيجتمع الناس اليه ويكبرون [٤] . قال : ينصرف ،

---

(١) أى فالملتزم تخصيصه . وإلا فهو لا يقع فى الوجود إلا مخصصا

(٢) سيأتى تقييده فى كلام ابن رشد

(٣) وهو ما تقدم له تسميته بطريق الادارة ، أى يديرون الكلمات بينهم على صوت واحد كما ذكره فى الاعتصام ، وهو المسمى فى عرف زماننا بالقراءة الليثية وهى مع كونها ليست من عمل السلف فيها ضرر أنه قد يبنى بعضهم على قراءة بعض مما يؤدى إلى سقوط بعض الكلمات من بعض القارئين . ومن ذلك حسنت تسميتها بالادارة ، كما يدير الشركاء مال الشركة بينهم ويبنى بعضهم عمله على عمل شريكه

(٤) لعلها (ويكثرون) بالمثلثة فان كان بالباء فيكون من كبر بالضم فى الماضى والمضارع أى عظم ، لا أنه من كبر بالتشديد من التكبير أى قول الله أكبر ، لانه غير الدعاء الذى جعله سببا للاجتماع أولا وآخرا

ولو أقام فى منزله كان خيراً له . قال ابن رشد : كره هذا وإن كان الدعاء حسناً وأفضله يوم عرفة ، لأن الاجتماع لذلك بدعة ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أفضلُ الهدْيِ هدْيُ محمد ، وشر الأمور مُحدَثاتُها ، وكلُّ بدعة ضلالة »[1] وكره مالك فى سجود القرآن أن يقصد[2] القارىء مواضع السجود فقط ليسجد فيها . وكره فى المدونة أن يجلس[3] الرجل لمن سمعه يقرأ السجدة لا يريد بذلك تعلماً ، وأنكر على من يقرأ[4] فى المساجد ويجتمع عليه ، ورأى أن يقام وفيها: ومن قعد اليه فعلم أنه يريد قراءة سجدة قام عنه ولم يجلس معه.

وقال ابن القاسم سمعت مالكا يقول : إن أول من أحدث الاعتماد فى الصلاة حتى لا يحرك رجليه ، رجلٌ قد عرف وسمى ؛ إلا أنى لا أحب أن أذكره ، وكان مساء يعنى يُساء الثناء عليه . قال ابن رشد : جائزٌ عند مالك أن يروّح الرجل قدميه فى الصلاة ، وإنما كره أن يقرنهما[5] حتى لا يعتمد على إحداهما دون الأخرى لأن ذلك ليس من حدود الصلاة ، إذ لم يأت ذلك عن النبى صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من السلف والصحابة المرضيين الكرام ، وهو من محدثات الأمور

وعن مالك نحو هذا فى القيام للدعاء ، وفى الدعاء عند ختم القرآن ، وفى الاجتماع للدعاء عند الانصراف من الصلاة ، والتثويب للصلاة ، والزيادة فى التسبيح

(١) هو جزء من حديث رواه فى الترغيب بلفظ (خير الهدى الخ) عن مسلم وابن ماجه وغيرهما

(٢) أى فالقصد إليها للسجود وصف واعتبار زائد يحتاج الى دليل

(٣) أى ليسجد السجدة تبعا له ، لأنه لا يطلب بها إلا إذا جلس عند القارىء ليتعلم منه أى ليستفيد حفظا أو تجويدا كما هو مذهبه ويبقى النظر فى إدخال هذا فى سلك الالتزامات التى يعيبها ويقول إنها محتاجة لدليل لا وجود له

(٤) إذا كان ملتزما لذلك كان من موضوعه

(٥) أى فالمكروه هو التزام أن يجعل رجليه متقارنين ، بحيث يكون الاعتماد فى كل الصلاة عليهما معا بحالة متساوية . يقول : إن هذا التضييق بالتزام هذا القيد لم يأت فيه دليل ، فهو بدعة

على التسمية المعلومة ، والقراءة فى الطواف ، دائما ، والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم عند التعجب ، وأشباه ذلك مما هو كثير فى الناس : يكون الأمر واردا على الإطلاق فيقيد بتقييدات تلتزم ، من غير دليل دل على ذلك . وعليه أكثر البدع المحدثات

وفى الحديث [١] « لايجعلن أحدكم للشيطان حظا من صلاته يرى أن حقا عليه أن لاينصرف إلا عن يمينه [٢] » وعن ابن عمر وغيره أنه سئل عن الالتفات فى صلاة يمينا وشمالا فقال : نلتفت هكذا وهكذا ، ونفعل ما يفعل الناس كأنه التزام عدم الالتفات ، ورآه من الامور التى لم يرد [٣] التزامها

وقال عمر [٤] : « واعجبا لك يا ابن العاصى ! لئن كنت تجد ثيابا أفكل الناس يجد ثيابا ؟ والله لو فعلت لكانت سنة ، بل أغسل ما رأيت وأنضح مالم أر » هذا فيما لم يظهر [٥] الدوام فيه ، فكيف مع الالتزام ؟

والاحاديث فى هذا والاخبار كثيرة ، جميعها يدل على أن التزام الخصوصات

---

(١) ذكر الحديث فى التيسير (بلفظ لا يجعل أحدكم للشيطان شيئا من صلاته يرى أن حقا عليه الخ) عن الخمسة إلا الترمذى

(٢) أى بحيث يكون يمينه الى المصلين ويساره إلى القبلة وقت التسبيح والتحميد أو عند مفارقة مكان صلاته . أى فذلك بدعة ليست من الدين ، فهى من حظ الشيطان ونصيبه . أما الانصراف منها بالسلام فيندب فيه التيامن بتسليمة التحليل .

(٣) كيف هذا ؟ وقد ورد النهى الشديد عن الالتفات فى الصلاة بجملة أحاديث خرج بعضها الشيخان والنسائى ، وبعضها أبو داود والبخارى والنسائى وقد نص المالكية على كراهته بغير حاجة مهمة وعند الشافعية والحنفية . أيضا كراهته

(٤) أخرج مالك أنه اعتمر عمر بن الخطاب فى ركب فيهم عمرو بن العاص فاحتلم عمر وقد كاد يصبح ، فلم يجد مع الركب ماء ، فركب حتى جاء الماء فجعل يغسل ما رأى من ذلك الاحتلام حتى أسفر . فقال له عمرو بن العاص : أصبحت ومعنا ثياب فدع ثوبك يغسل . فقال عمرو : واعجابا الخ

(٥) أى ومع ذلك خشى أن يداوم عليه ، كما قال (لكانت سنة)

فى الأوامر المطلقة مفتقر الى دليل ، وإلا كان قولا بالرأى واستناناً بغير مشروع. وهذه الفائدة انبنت على هذه المسألة مع مسألة أن الأمر بالمطلق لايستلزم الأمر بالمقيد .

﴿ المسألة الخامسة عشرة ﴾

المطلوب الفعل[1] بالكل هو المطلوب بالقصد الأول ؛ وقد يصير مطلوب الترك بالقصد الثانى . كما أن المطلوب الترك بالكل هو المطلوب الترك بالقصد الأول ؛ وقد يصير مطلوب الفعل بالقصد الثانى[2] وكل واحد منهما لايخرج[3] عن أصله من القصد الاول

أما الأول فيتبين من أوجه :

---

(١) سواءأكان من المباحات أو من المندوبات أو من الواجبات المطلوبة طلب العزائم ، كما سيشير اليه بعد فى قوله (وهكذا الحكم فى المطلوب طلب الندب الخ) وإن كان المهم الذى سيفرع عليه فوائد المسألة هو بيان الفرق فى أولية القصد وثانويته بين نوعى المباح المطلوب الفعل بالكل والمطلوب الترك بالكل ، الذى سماه فيما تقدم مالاحرج فيه ، وعالج إخراجه من المخير فيه بين الفعل والترك راجع المسألة الثالثة والمسألة الرابعة من المباح

(٢) سيأتى تمثيله بالغناء المتمضن لراحة النفس والبدن ، والراحة منشطة على الخير والعبادة الخ . فالشارع لم يقصد إلى الغناء مباشرة ، بل باعتبار ما تضمنه من الراحه المعينة على الخير ، فقصده اليه بالتبع لتضمنه الراحة المنشطة التى تكون به وبالمطلوب بالكل وغير ذلك

(٣) يأتى بيانه فى الوجوه بعد ، من مثل قوله (وجدت المذموم تصرف المكلف فى النعم ، لا أنفس النعم ومثل قوله (إن جهة الامتنان لا تزول أصلا) ومثل قوله (وأيضا فان وجه الذم قد تضمن النعمة واندرجت تحته لكنه غطى عليها هواه) أى فهى حتى عند كونها انتقلت إلى القصد الثانى لا يزال ما يتعلق به القصد الأول باقيا فيها ، كما قال (ولم يهدم أصل المصلحة ، وإلا لانهدم أصل المباح) وكذا يقال فى المطلوب الترك بالكل

(أحدها) أنه قد يؤخذ من حيث قصد الشارع فيه ، وهــذا هو الأصل ، فيتناول على الوجه[1] المشروع، وينتفع به كذلك، ولا ينسى حق الله فيه لا فى سوابقه ولا فى لواحقه ولا فى قرائنه . فاذا أخذ على ذلك الوزان كان مباحاً بالجزء مطلوباً بالـكل ، فان المباحات إنما وضعها الشارع للانتفاع بها على وفق المصالح على الإطلاق ، بحيث لاتقدح فى دنيا ولا فى دين ، وهو الاقتصاد فيها ؛ ومن هــذه الجهة جعلت نِعماً ، وعدت مِنناً ، وسميت خيراً وفضلا

فاذا خرج المـكلف بها عن ذلك الحد بأن تـكون ضرراً عليه فى الدنيا أو فى الدين ، كانت من هذه الجهة مذمومة ؛ لأنها صدت عن مراعاة وجوه الحقوق السابقة واللاحقة والمقارنة أو عن بعضها ، فدخلت المفاسد بدلا عن المصالح فى الدنيا، وفى الدين . و إنما سبب ذلك تحمل المـكلف منها مالا يحتمله ؛ فإنه إذا كان يكتفى منها بوجه ما[2] ، أو بنوع ما ، أو بقدر ما ، وكانت مصالحه تجرى على ذلك، ثم زاد على نفسه منها فوق ما يطيقه تدبيره وقوته البدنية والقلبية ، كان مسرفاً ، وضعفت قوته عن حمل الجميع ؛ فوقع الاختلال وظهر الفساد ؛ كالرجل يكفيه لغذائه مثلا رغيف . وكسبُه المستقيم إنما يحمل ذلك المقدار ، لأن تهيئته لاتقوى على غيره ، فزاد على الرغيف مثله ، فذلك إسراف منه فى جهة اكتسابه. أولا من حيث كان يتـكلف كافة ما يكفيه مع التقوى فصار يتـكلف كلفة اثنين وهو مما لا يسعه ذلك إلا مع المخالفة ؛ وفى جهة تناوله ، فإنه يحمل نفسه من الغذاء فوق ماتقوى عليه الطباع ، فصار شاقاً عليه ، وربما ضاق نفسه ، واشتد كربه ، وشغله عن التفرغ للعبادة المطلوب فيها الحضور مع الله تعالى ؛ وفى جهــة

---

(١) يأتى شرحه وما بعده فى مثال الرغيف الآتى

(٢) أى من وجوه الـكسب مثلا فى صنعة لها فروع متعددة . وقوله (أو بنوع) كتجارة مثلا وقوله (بقدر) بأن كان يكفيه من الأول أو الثانى حد فيتعلق فى كل منهما بما هو خارج عن كفايته ، مع كونه لايحتمله استعداده . ومثله تعدد الزوجات وتنوع المآكل والملابس والمساكن ومقادير ذلك وهكذا

عاقبته ؛ فإن أصل كل داء البَرَدَةُ وهذا قد عمل على وفق الداء فيوشك أن يقع به. وهكذا حكم سائر أحواله الظاهرة والباطنة فى حين الإسراف ، فهو فى الحقيقة الجالب على نفسه المفسدة ، لا نفس الشيء المتناول من حيث هو غذاء تقوم به الحياة

فإذا تأملت الحالة وجدت المذموم تصرف المكلف فى النعم ، لا أنفس النعم ، إلا أنها لما كانت آلة للحالة المذمومة ذمت من تلك الجهة ، وهو القصد الثانى ، لأنه مبنى على قصد المكلف المذموم ، وإلا فالرب تعالى قد تعرّف الى عبده بنعمه ، وامتنّ بها قبل النظر فى فعل المكلف فيها على الإطلاق ؛ وهذا دليل على أنها محمودة بالقصد الأول على الإطلاق ، وإنما ذمت حين صدّت من صدت عن سبيل الله ، وهو ظاهر لمن تأمله

(والثانى) أن جهة الامتنان لاتزول [1] أصلا ، وقد يزول الإسراف رأسا ؛ وما هو دائم لايزول على حال هو الظاهر فى القصد الأول ، بخلاف ماقد يزول ؛ فإن المكلف إذا أخذ المباح كما حدّ له لم يكن فيه من وجوه الذم شىء ، وإذا أخذه من داعى هواه ولم يراع ما حدله صار مذموماً فى الوجه الذى اتبع فيه هواه ، وغير مذموم فى الوجه الآخر . وأيضا فإن وجه الذم قد تضمن النعمة واندرجت تحته ، لكن غطى عليها هواه . ومثاله أنه إذا تناول مباحاً على غير الجهة المشروعة قد حصل له فى ضمنه جريان مصالحه على الجمله ، وإن كانت مشوبة فبمتبوع هواه ؛ والأصل هو النعمة ، لكن هواه أكسبها بعض أوصاف الفساد ، ولم يهدم أصل المصلحة ، وإلا فلو انهدم أصل المصلحة لانعدم أصل المباح لأن البناء انما كان عليه ، فلم يزل أصل المباح وإن كان مغموراً تحت أوصاف

(١) وحيث أنها لا تزول رأسا فتجىء مع جهة الاسراف المذموم ويغطى عليها فهذا قريب من قوله (وأيضا فان وجه الذم الخ) فهما متلازمان شديدا القرب ، إلا أنه لوحظ فى الأول مجرد عدم الزوال ، ولوحظ فى الثانى الاندارج تحت وجه الذم وتغطيته عليه . فلذلك جعلهما فى معنى دليل واحد وترجم لما بعدهما بالثالث لا بالرابع

الاكتساب والاستعمال المذموم . فهذا أيضا مما يدل[١] على أن كون المباح مذموماً ومطلوب الترك انما هو بالقصد الثانى لا بالقصد الأول .

(والثالث) أن الشريعة مصرحة بهذا المعنى ، كقوله تعالى : (أفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنونَ وَبِنِعْمَةِ اللهِ هم يكفرون) (ولَكِنَّ أكْثَرَ الناسِ لَا يَشكُرُونَ) وقوله : (وهُوَ الذى سخَّرَ البحرَ لِتأكُلُوا منهُ لَحْماً طَرِيًّا ــ إلى قوله : ولَعَلَّكُم تَشْكُرُونَ) فهذه الآيات وأشباهها تدل على أن مابُثَّ فى الأرض من النعم والمنافع على أصل مابث ؛ إلا أن المكلف لمَّا وضع له فيها اختيارٌ به يُنَاط التكليف داخلتها من تلك الجهة الشوائبُ ، لا من جهة ما وضعت له أولاً ؛ فإنها من الوضع الأول خالصة. فإذا جرت فى التكليف بحسب المشروع فذلك هو الشكر، وهو جريها على ما وضعت أولاً ؛ وإن جرت على غير ذلك فهو الكفران، ومن ثَمَّ انجرَّت المفاسد وأحاطت بالمكلف ، وكلٌّ بقضاء الله وقدره (واللهُ خلقَكُمْ وما تعملون) وفى الحديث : « إنَّ أخوفَ ما أخافُ عليكم ما يفْتَحُ اللهُ لكُمْ من زهرةِ الدُّنيا » فقيل : أيأتى الخيرُ بالشر ؟ فقال : « لا يأتى الخيرُ إلا[٢]

---

(١) أى كما يدل على صحة قوله هناك (وكل واحد منهما لا يخرج عن أصله من من القصد الأول) كما أشرنا لذلك . وهو ظاهر باعتبار أحدهما الذى شرحه هنا وهو المطلوب الفعل وانما اقتصر على إفادة دلالته على ما قال لأنه الذى جعله رأس المسألة ثم ينظر فى المطلوب الترك : هل يؤخذ من كلامه الآتى ما يدل على أنه أيضا عند ما صار مطلوبا بالقصد الثانى ، بقى ما يتعلق به القصد الأول ؟ فعليك بالتأمل ، لأن قوله (وكل منهما لا يخرج عن أصله) دعوى أخرى غير أصل المسألة ، تحتاج إلى بيان ودليل

(٢) أى إذا سار فى طريقه واستعمله فى حدوده . فاذا انحرف به عن حده جر إلى المفاسد . ولكن ليس هذا من طبيعة الخير ، وإنما هو مما دخل عليه . كما أشار اليه الحديث ؛ فان الربيع به حياة الانسان والحيوان ومع ذلك فقد تستعمل الماشية من آثاره النابتة ما يقتلها أو يقرب من قتلها ، وذلك من تصرفها هى . فاذا كان ما أكلته ضاراً بطبعه فيكون ذلك من تركها النافع وتناولها الضار ، وإذا كان ما أكلته فى ذاته نافعا ولكنها زادت عن حاجتها منه يكون المثل أظهر . ورواية البخارى

بالخير ، وإن ممَّا ينْبت الرَّبيعُ مايقْتلُ حبَطًا أو يُلِمّ » الحديث(١)

وأيضاً فباب سد الذرئع من هذا القبيل ؛ فإنه راجع إلى طلب ترك ماثبت طلب (٢) فعله ، لعارض يعرض . وهو أصل متفق عليه فى الجملة ، وان اختلف العلماء فى تفاصيله فليس الخلاف فى بعض الفروع مما يبطل دعوى الإجماع فى الجملة، لأنهم اتفقوا على مثل قول الله تعالى : (يا أيُّهَا الَّذِين آمنوا لَاتقُولوا رَاعِنَا). وقوله : (ولاَ تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ) وشبه ذلك . والشواهد فيه كثيرة

وهكذا(٣) الحكم فى المطلوب طلبَ الندب ، قد يصير بالقصد الثانى مطلوب الترك ، حسبما تناولته أدلة التعمق والتشديد ، والنهى عن الوصال ، وسردِ الصيام، والتبتل. وقد تقدم من ذلك كثير . ومثله المطلوب طلبَ الوجوب عزيمة ، قد يصير بالقصد الثانى مطلوب الترك ، إذا كان مقتضى العزيمة فيه مشوّشا(٤) وعائدا على

وبعض روايات مسلم هكذا (مما ينبت الربيع) وفى بعض روايات مسلم (كل ما ينبت الربيع) والمعنى عليه متعين فى الوجه الثانى وأن جميع ما ينبته المطر يضر إذا استعمل على غير وجهه أما إذا استعمل على وجهه وبالمقدار المناسب كعمل آكلة الخضر فانه لا يضر .والحبط انتفاخ يصيب بطن البعير من المرعى الوخيم يقال : حبط بطنه إذا انتفخ فمات

(١) تقدم (ج ١ — ص ١١٣)

(٢) المراد بالطلب الاذن . وسيأتى فى المسألة الثامنة عشرة يقول فى سد الذرائع (هو منع الجائز لئلا يتوسل به إلى الممنوع) وقد أولنا الجائز هناك بهذا أيضا

(٣) تكميل لبقية أنواع مادخل فى القسم الأول من المسألة . ولما كان كون طلب المندوب والواجب بالقصد الأول لا يحتاج إلى بيان كما احتاج المباح ، وإنما الحاجة فيهما إلى بيان أنهما قد يصيران مطلوبى الترك بالقصد الثانى اقتصر عليه

(٤) وهو ما تبلغ المشقه فيه حالة لا طاقة للمكلف بالصبر عليها طبعا ، كالمرض الذى يعجز فيه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلا ، أو عن الصوم خوف فوت النفس ، أو شرعا ، كالصوم المؤدى إلى عدم القدرة على الحضور فى الصلاة أو على اتمام أركانها . فهذا الضرب راجع إلى حق الله ، فالترخص فيه مطلوب وقد

الواجب بالنقصان ؛ كقوله : « ليسَ مِنَ البرِّ الصيامُ فى السفرَ [(١)] » وأشباه ذلك .

فالحاصل أن المطلوب بالقصد الأول على الاطلاق قد يصير مطلوب الترك بالقصد الثانى وهو المطلوب .

فإن قيل : هذا معارض بما يدل على خلافه ، وأن المدح والذم راجع الى ما بث فى الأرض وعلى ما وضع فيها من المنافع ، على سواء [(٢)] فإن الله عز وجل قال : وهوَ الذى خلقَ السمواتِ والأرضَ فى ستةِ أيامٍ ، وكانَ عرشُهُ على الماءِ ليبلوَكُم أيُّكُمْ أحسنُ عملاً » وقال : (الذى خلقَ الموتَ والحياةَ ليبلُوَكم أيُّكم أحسنُ عملاً) وقوله (ولنبلُوَنَّكم حتى نعلمَ المُجاهدين منكم والصابرينَ ونبلُوَ أخبارَكم) وقد مرَّ أن التكاليف وضعت للابتلاء والاختبار ، ليظهر فى الشاهد ما سبق العلم به فى الغائب ، وقد سبق العلم بأن هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار ، لكن بحسب ذلك الابتلاء ، والابتلاء إنما يكون بما له جهتان ، لا بما هو ذو جهة واحدة . ولذلك ترى النعم المبثوثة فى الأرض للعباد لا يتعلق بها — من حيث هى — مدح ولا ذم ، ولا أمر ولا نهى ، وإنما يتعلق بها من حيث تصرفات المكلفين فيها ، وتصرفات المكلفين بالنسبة اليها على سواء . فإذا عُدَّت نعما ومصالح من حيث تصرفات المكلف ، فهى معدودة فتنا ونقما بالنسبة الى تصرفاتهم أيضا ، ويوضح ذلك أن الأمور المبثوثة للانتفاع ممكنة فى جهتى المصلحة والمفسدة ، ومهيأة للتصرفين معاً ، فإذا كانت الأمور المبثوثة فى الأرض للتكليف بهذا القصد وعلى

جاء فى مثله (ليس من البر — الحديث) كما تقدم له فى المسألة الخامسة من مبحث الرخص . فقد صار الصوم المطلوب واجبا بالقصد الأول ، مطلوب الترك بالقصد الثانى عند هذه العوارض

(١) تقدم (ج ١ — ص ٣٢١)

(٢) راجع إلى المدح والذم . أى فليس القصد الأول للشارع فيها أنها ممدوحة كما هى الدعوى

هذا الوجه فكيف يترجح أحد الجانبين على الآخر؟ حتى يعدّ القصد الأول هو بثها نعما فقط؟ وكونها نقما وفتنا إنما هو على القصد الثانى ؟

فالجواب أن لامعارضة فى ذلك ، من وجهين :

« أحدها » أن هذه الظواهر التى نصت على أنها نعم مجردة من الشوائب إما أن يكون المراد بها ماهو ظاهرها ، وهو المطلوب الأول ، أو يراد بها أنها فى الحقيقة على غير ذلك . وهذا الثانى لايصح ؛ إذ لايمكن [1] فى العقل ولا يوجد فى السمع أن يخبر الله تعالى عن أمر بخلاف ما هو عليه . فإنا إن فرضنا أن هذه المبثوثات ليست بنعم خالصة ، كما أنها ليست بنقم خالصة ، فإخبار الله عنها بأنها نعم وأنه امتن بها وجعلها حجةً على الخلق ومظنةً لحصول الشكر مخالفٌ للمعقول . ثم إذا نظرنا فى تفاصيل النعم ، كقوله : (أَلَمْ نَجْعَلِ الأرضَ مِهاداً والجبالَ أوْتاداً ؟) الى آخر الآيات ! وقوله (هوَ الذى أنزلَ مِنَ السَّماءِ ماءً لكم منه شرابٌ ومنه شجرٌ) الى آخر ما ذكر فيها وفى غيرها ، أفيصح فى واحدة منها أن يقال إنها ليست كذلك بإطلاق ، أو يقال إنها نعم بالنسبة الى قوم ، ونقمٌ بالنسبة الى قوم آخرين ؟ هذا كله خارج عن حكم المعقول والمنقول .

والشواهد لهذا أن القرآن أنزل هدى ورحمة وشفاء لما فى الصدور ، وأنه النور الأعظم ، وطريقه هو الطريق المستقيم ، وأنه لايصح أن ينسب إليه خلاف ذلك مع أنه قد جاء فيه: (يُضِلُّ به كثيراً ويهدى به كثيراً ، وما يُضِلُّ به إلا الفاسقين) ، وأنه (هُدًى للمتّقين) لا لغيرهم وأنه (هُدًى ورحمةٌ للمُحْسنين) إلى أشباه ذلك ولا يصح أن يقال أنزل القرآن ليكون هدى لقوم وضلالاً لآخرين ، أو هو محتمل

(١) هذا الوجه الأول لاثبات أنه لاتصح المعارضة ، وذلك بنقض دليلها نقضا إجماليا بأنه لو صح لما صحت جهة امتنان الله بها المقتضية أنها نعم خالصة . وأيضا فاننا باستقراء أنواع النعم نتحقق أنها نعم خالصة قطعا كما صنع . والوجه الثانى بأزالة سبب الشبهة التى انبنت عليها المعارضة ، وذلك أن مايرى من كون هذه الأشياء نقما على البعض ليس آتيا من جهتها ، بل من جهة سوء التصرف فيها من المكلف كما سيوضحه . فتغاير الوجهان

لأن يكون هدى أو ضلالا . نعوذ بالله من هذا التوهم

لا يقال : إن ذلك قد يصح بالاعتبارين المذكورين(١) فى أن الحياة الدنيا لعب ولهو ، وأنها سلم إلى السعادة ، وجدٌ لا هزلٌ (وما خلقنا السماء والأرضَ وما بينهما لاعبين)

لأنا نقول : هـذا حق(٢) إذا حملنا التعرف بالنعم على ظاهر ما دلت عليه النصوص ، كما يصح فى كون القرآن هدى وشفاء ونوراً كما دل عليه الاجماع وما سوى ذلك فمحمول على وجه لا يخل بالقصد الأول فى بث النعم

« والوجه الثانى » أن كون النعم تئول بأصحابها إلى النقم إنما ذلك من جهة وضع المكلَّف ؛ لأنها لم تصر نقماً فى أنفسها ، بل استعمالها على غير الوجه المقصودِ فيها هو الذى صيَّرها كذلك ؛ فإن كون الأرض مهاداً والجبال أوتاداً ،

---

(١) أحدهما الاعتبار المجرد عن الحكمة التى وضعت لها الدنيا، من كونها متعرفا للحق ومستحقا لشكر الواضع لها . والثانى الاعتبار المنظور فيه لهذه الحكمة . وسيأتى للمؤلف فى المسألة الثالثه من تعارض الأدلة بيان مسهب حسن جدا فى توجيه الاعتبارين. يعنى وعليه فيصح توجه المدح والذم إلى النعم بهذين الاعتبارين

(٢) أى صحيح توجيه الأمرين إلى النعم بهذين الاعتبارين ، ولكن على أنهما ليسا مستويين ، بل الأصل هو الوجه الممدوح وهو التعرف بالنعم ، كما يدل عليه ظاهر الآيات . وما عداه من الفتن واللهو والغرور ليس بالقصد الأول، بل باعتبار العوارض الخارجة عما قصد منها قصدا أوليا . كما يقال فى هداية القرآن هى الأصل الذى لاشك فيه ، وقد عرض لأصحاب النفوس الفاسدة ما جعله يزيدهم غيا وضلالا بالطعن فيه بأنه سحر وكذب الى آخر أفكهم ، وعند التأمل لا نجد أنه ضللهم فى شىء من الحقائق كانوا عرفوها وبسببه انحرفوا عنها ، وإنما كل ما يتعلق باضلالهم به زيادتهم فى الكفر بجحده والطعن فيه وفيمن جاء به ، فلم يكن أحد على هدى ثم ضل بسبب القرآن . فاعرف هذه السانحة ، وهى تؤيد ما يريده المؤلف وأن ذلك ليس من القصد الأول بالقرآن . وفى قوله تعالى (وما يضل به إلا الفاسقين) اشارة إلى هذا كما يأتى

وجميع ما أشبهه نعم ظاهرة لم تتغير ، فلما صارت تقابل بالكفران بأخذها على غير مأخذ صارت عليهم وبالاً ؛ وفعلهم فيها هو الوبال فى الحقيقة ، لا هى ، لأنهم استعانوا بنعم الله على معاصيه

وعلى هذا الترتيب جرى شأن القرآن ، فإنهم لمَّا مُثلت أصنامهم التى اتخذوها من دون الله ببيت العنكبوت فى ضعفه ، تركوا التأمل والاعتبار فيما قيل لهم حتى يتحققوا أن الأمر كذلك ، وأخذوا فى ظاهر التمثيل بالعنكبوت من غير التفات إلى المقصود ، وقالوا : (ماذا أرادَ اللهُ بهذا مثلا ؟) فأخبر الله تعالى عن الحقيقة السابقة فيمن شأنه هذا ، بقوله : (يُضِلُّ بهِ كثيراً ويهدِى به كثيراً) ثم استدرك البيان المنتظر بقوله : (وما يُضِلُّ به إلا الفاسقين) نفيا لتوهم من يتوهم أنه أنزل بقصد الإضلال لقوم والهداية لقوم ؛ أى هو هدى كما قال أولا (هُدًى للمتَّقين) لكن الفاسقين يضلون بنظرهم إلى غير المقصود من إنزال القرآن ؛ كذلك هو هدى للمتقين الذين ينظرون إلى صوب الحقيقة فيه ، وهو الذى أنزل من أجله . وهذا الكلام يستمد من المسألة الأولى[1] فاذا تقرر هذا صارت النعم نعماً بالقصد الأول وكونها بالنسبة إلى قوم آخرين بخلاف ذلك من جهة أخذهم لها على غير الصوب الموضوع فيها ، وذلك معنى القصد الثانى . والله أعلم .

(وأما الثانى) وهو أن المطلوب الترك بالكل هو بالقصد الأول[2] فكذلك أيضاً ؛ لأنه لما تبين أنه خادم لما يضاد المطلوب الفعل صار مطلوب الترك ، لأنه ليس فيه إلا قطع الزمان فى غير فائدة ، وليس له قصد ينتظر حصوله منه على الخصوص ؛ فصار الغناء المباح مثلا ليس بخادم لأمر ضرورى ولا حاجى ولا تكميلى ، بل قطعُ

---

(١) حيث تقرر فيها أن الارادة جاءت على معنيين : قدرية ، وأمرية ، وأنه تعالى أعان أهل الطاعة لجاء فعلهم على وفق الارادتين ، ولم يعن أهل المعصية فجاء فعلهم على وفق الأولى فقط وتقدم له إشارة إليه آنفا فى قوله (وكل بقضاء الله وقدره)

(٢) أى وإن كان لا حرج فى جزئيه بالقصد الثانى ، بل قد يكون مطلوبا بهذا القصد

الزمان به صدٌّ عما هو خادم[1] لذلك ، فصار خادما لضده .

ووجه ثان ، أنه من قبيل اللهو الذى سماه الشارع باطلا ؛ كقوله تعالى : (وإذا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْواً) يعنى الطبل أو المزمار أو الغناء . وقال فى معرض الذم للدنيا (إنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ)[2] الآية ! وفى الحديث[3] (كُلُّ لهوٍ باطلٌ إلا ثلاثة[4]) فعده مما لا فائدة فيه ؛ إلا الثلاثة ، فإنها لما كانت تخدم أصلا ضروريا أولا حقا به استثناها ولم يجعلها باطلا .

ووجه ثالث : وهو أن هذا الضرب لم يقع الامتنان به ، ولا جاء فى معرض تقرير النعم كما جاء القسم الأول ، فلم يقع امتنان باللهو من حيث لهو ، ولا بالطرب ولا بسببه[5] من جهة ما يسببه ، بل من جهة ما فيه من الفائدة العائدة لخدمة ماهو

(١) لم يقل (صد عن هذه الأمور الثلاثة) : لأنه لو كان كذلك لكان منهيا عنه بالجزء أيضا لا بالكل فقط . وإنما هو معطل للمباحات الأخرى من طرق الكسب وغيرها ، الخادمة للمراتب الثلاثة ، فيكون خادما لضد هذه المراتب ، فكان مذموما بالقصد الأول

(٢) فاللهو ذكر فى هذه الآية فى معرض الذم ، وقد جعل الطبل وما معه فى الآية السابقة من اللهو ، فيكون الطبل وما معه مما هو فى معرض الذم فى نظر الشارع بالقصد الأول .

(٣) تقدم (ج ١ — ص ١٢٩)

(٤) تقدم أنها الزوجة والفرس وآلات الرمى

(٥) أى والامتنان بالثلاثة المذكورة وأمثالها ليس من جهة أنها لهو ، بل من جهة ما فيها من الفائدة الخادمة للنسل كما فى الأول ، أو للدين كما فى غيره فانظر إلى قوله تعالى (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها) الآية وقوله (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم) وقد فسرت القوة ببعض ما تنطلق عليه من رمى النبل . وما وقع فيه الامتنان لما فيه من الفائدة وإن كان ظاهره من اللهو لكنه موافق لما جرت به محاسن العادات؛ ففيها التزاوج ، وتأديب الخيل ، وتعلم الرماية ، أما قسم الغناء وما معه فانه خارج

مطلوب ، وهو على وفق ما جرى فى محاسن العادات ؛ فان هذا القسم خارج عنها بالجملة . ويحقق ذلك أيضاً أن وجوه التمتعات هيئت للعباد أسبابها خلقاً واختراعاً فحصلت المنة بها من تلك الجهة ، ولا تجد للهو أو اللعب تهيئة تختص [1] به فى أصل الخلق ، وإنما هى مبثوثة لم يحصل من جهتها تعرف بمنة . ألا ترى الى قوله : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ التى أخرجَ لِعبادِه والطَّيِّباتِ مِن الرِّزق) وقال : (والأرضَ وضَعَها لِلأَنام — الى قوله : يَخرُجُ مِنهما اللُّؤلؤُ والمَرْجَان) وقوله : (والخَيلَ والبِغالَ والحَمِيرَ لِتَرْكَبُوها وَزِينَةً) الى أشباه ذلك [2] ؛ ولا تجد فى القرآن ولا فى السنة تعرُّف الله الينا بشىء خلق للهو واللعب

فإن قيل : إن حصول اللذة وراحة النفس والنشاط للانسان مقصود ، ولذلك كان مبثوثاً فى القسم الأول ؛ كلذة الطعام ، والشراب ، والوقاع ، والركوب ، وغير ذلك ؛ وطلبُ هذه اللذات بمجردها من موضوعاتها جائزٌ وإن لم يطلب [3]

عن العادات المستحسنة . ويمكن أن يعتبر قوله (وهو على وفق الخ) وجها آخر مستأنفا ، كأنه يقول : وأيضا فان ما فيه الفائدة المذكورة جار على وفق محاسن العادات ، بخلاف هذا القسم فخارج عنها ، وهذا دليل على ذمه بالقصد الأول ، وإن كان ظاهر كلامه أن من الوجه الثالث إلا أنه يبقى الكلام فى ضابط محاسن العادات وسيئاتها : هل ما يتفق على كونه حسنا فى كل أمة وكل وقت ؟ أم ماهو ؟

(١) أى لم يخلق شىء ليكون بأصل الخلقة للهو واللعب ، ولكن هذين يصرف إليهما ماخلق للفوائد مما يكون قابلا للتلهى به . ولذلك لم يحصل من جهة اللهو تعرف بالنعم وامتنان بها كما أشار اليه فى الآيات : فالأولى جعل الامتنان فيها باخراج وخلق ما يعدونه زينة لهم . والثانية بذكر الأرض وما فيها من المنافع الغذائية للانسان ، وبالبحرين وأنه يخرج منهما مابه الزينة ، ولم يمتن بالتزين بهما . وكذا الآية الثالثة وقد جعل الزينة فيها تابعة لمنافع الركوب . وهذا كله مما يحقق الوجه الثالث الذى يقول فيه إنه لم يقع الامتنان باللهو ، أى لأنه إذا لم يخلق شىء يختص بأصل خلقته للهو فلا يتأتى الامتنان به كذلك

(٢) تتميم لقوله (ولا تجد للهو أو اللعب تهيئة تختص به فى أصل الخلق)

(٣) وحيث سلمتم أن هذه اللذات ومروحات النفس تقصد ، وإن لم يقصد

ما وراءها من خدمة الأمور الضرورية ونحوها ؛ فليكن جائزاً أيضاً فى اللهو واللعب ، بالتفرج فى البساتين ، وسماع الغناء ، وأشباهها مما هو مقصود للشارع فعله . والدليل على ذلك أمور : « منها » بثّها [١] فى القسم الأول . « ومنها » [٢] أنه جاء فى القرآن ما يدل على القصد اليها ؛ كقوله تعالى : (ولكُم فِيها جَمالٌ حِينَ تُرِيحونَ وحِينَ تَسرَحُون)وقال : (والخيلَ والبِغالَ والحَمِيرَ لِتَرْكَبُوها وَزِينَةً) وقال : (ومِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ والأعنابِ تَتَّخِذُونَ مِنه سَكَراً [٣] ورِزْقاً حَسَناً) ،وما كان نحو ذلك . وهذا كله فى معرض الامتنان بالنعم والتجمل بالأموال والتزين بها ، واتخاذُ السكر راجع [٤] الى معنى اللهو واللعب فينبغى أن يدخل فى القسم الأول «ومنها» أن هذه الأشياء إن كانت خادمة لضد المطلوب بالكل فهى خادمة للمأمور به أيضا [٥] لأنها مما فيه تنشيط وعون على العبادة أو الخير ، كما كان المطلوب بالكل كذلك فالقسمان متحدان ، فلا ينبغى أن يفرق بينهما

فالجواب أن استدعاء النشاط واللذات إن كان مبثوثا [٦] فى المطلوب بالكل

معها ما يخدم الضرورى ، وهى حينما تتجرد عن قصده لا يكون فرق بينها وبين السماع . وأنواع اللهو ، يلزم أن تسلموا بجوازها وقصدها قصدا أوليا . وبهذا يعلم أنه يصلح دليلا معارضا فانظر لم يعده رابعا مع الثلاثة بعده؟

(١) أى انتشارها ومصاحبتها لأنواعه ، حتى كأنها ملازمة لها . أى فحكم الجواز فى القسم الأول يكون منصبا عليها أيضا

(٢) معارضة للوجه الثالث

(٣) سيأتى له الكلام عليه بما يفيد أن اتخاذهم منه سكراً ليس من مواضع الامتنان فلا شأن له بافادة الحل حتى نحتاج إلى القول بالنسخ كما صنعه بعض المفسرين

(٤) بل لا شىء أدخل فى باب اللهو من تناول المسكر

(٥) أى وإن كانت خادمة لضد بعض المطلوب بالكل فهى خادمة لبعض آخر منه كالعبادة وفعل الخير ، لما فيها من تنشيط البدن ، وراحة النفس من الأتعاب والهموم الموجبة للفتور والكسل عن الأعمال ، عبادة وغيرها

(٦) ففرق بين ما يكون استدعاء النشاط تابعا لخدمة ضرورى كما هو القسم

فهو فيه خادم للمطلوب الفعلى . وأما اذا تجرد عن ذلك فلا نسلم أنه مقصود ، وهى مسألة النزاع ، ولكن المقصود أن تكون اللذة والنشاط فيما هو خادم لضرورى أو نحوه

ومما يدل على ذلك قوله فى الحديث : « كلُّ لهوٍ باطلٌ إلا ثلاثة »[1] فاستثنى ما فيه خدمة لمطلوب مؤكد ، وأبطل البواقى . وفى الحديث[2] أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مَلُّوا مَلَّة فقالوا : يارسول الله حدثنا ! يعنون بما ينشط النفوس فأنزل الله عز وجل : (اللهُ نزَّلَ أحسنَ الحديثِ كتابا متشابها) الآية ! فذلك فى معنى أن الرجوع الى كتاب الله بالجِد فيه غاية ما طلبتم[3] ، وذلك ما بث فيه من الأحكام ، والحِكم ، والمواعظ ، والتحذيرات ، والتبشيرات الحاملة على الاعتبار والأخذِ بالاجتهاد فيما فيه النجاة والفوزُ بالنعيم المقيم ، وهذا خلاف ما طلبوه . قال الراوى : ثم ملوا ملة ، فقالوا : حدثنا شيئا فوق الحديث ودون القرآن ! فنزلت سورة يوسف فيها آيات ومواعظ ، وتذكيرات ، وغرائب تحثهم على الجد فى طاعة الله ، وتروح من تعب أعباء التكاليف مع ذلك . فدلّوا على ما تضمن قصدهم بما هو خادم للضروريات ، لا ما هو خادم لضد ذلك . وفى الحديث أيضا : « إنّ

الأول وبين ما يكون مجرد لهو . والثانى محل النزاع . والذى يدل لنا الحديثان بعد ولا يخفى عليك صلاحية هذا الجواب لرد الأدلة الثلاثة المعارضة ، بل الأربعة على ما قررناه

(١) تقدم (ج ١ — ص ١٢٩)

(٢) رواه الطبرى فى تفسيره عن ابن عباس

(٣) انظره مع قوله (وهذا خلاف ما طلبوه) لتوفق بينهما ، ولعل الغرض بهذا أنه أولى ما يقع طلبكم له كقوله تعالى (يسألونك عن الأهلة) فأجيبوا إلى خير مما طلبوا . يعنى ولو كان ماطلبوه مما فيه اللهو واللعب مما يقصد شرعا لأجابهم اليه ولما ازدادت رغبتهم فى طلبهم الأول لم يجبهم اليه مباشرة ، بل بما يكون مبثوثا فيه فقط مع كونه خادما لأصل ضرورى وهو الدين

لكلِّ عابدٍ شِدَّةٍ [1] ، ولكلِّ شِدة فَترة ؛ فإما الى سُنة ، وإما الى بدعة . فمنْ كانت فَترَته الى سنة فقد اهتدَى ، ومَن كانت فَترته الى غير ذلك [2] فقد هَلَكَ»

وأما آيات الزينة والجمال والسكَر فإنما ذكرت فيها [3] لتبعيتها لأصول تلك

---

(١) رواه فى الترغيب والترهيب بلفظ (لكل عمل شرة ، ولكل شرة فترة فمن كانت فترته الى سنتى فقد اهتدى . ومن كانت فترته إلى غير ذلك فقد هلك) عن أبى عاصم وابن حيان فى صحيحه . وكذلك أخرجه رزين عن ابن عباس قال أخبر النبى صلى الله عليه وسلم عن مولاة له تقوم الليل وتصوم النهار فقال (لكل عامل شرة الخ) إلا أنه أبدل الجملة الأخيرة بقوله (ومن أخطأ فقد ضل) وفى الترمذى حديث بهذا المعنى وصححه شرة بالراء . وفى النهاية ضبطها بالراء . فلعل ما هنا تحريف ، والصواب شرة بالشين المكسورة والراء المشددة ، وهى النشاط والرغبة والحديث يذكر فى باب الاقتصاد فى الأعمال كحديث (خير الأمور أوساطها)

(٢) إنما يظهر الشاهد فى الحديث على رواية (ومن كانت فترته إلى غير ذلك) وهو يشمل اللهو واللعب . وذلك كما هو الواقع أن كثيرا ممن تشددوا فى العبادة حصل لهم بعدها فترة وارتخاء عنها ، ثم مالوا إلى اللهو واللعب وملاذ النفوس . والبدعة بالمعنى الذى يحدده لها المؤلف وهو أنها لا تكون إلا فى عبادة ليس لها أصل فيما ورد عن الشارع إذا أخذ بها فى معنى الحديث يبعد أن يكون حكمها حكم اللهو واللعب الذى يقصده كالغناء وما معه الذى هو موضوع كلامنا

(٣) أى ذكرت الزينة وما معها فى الآيات المذكورة تبعا لما ذكر فيها من أصول النعم المعتد بها ؛ كالدفء ، وحمل الأثقال إلى الجهات البعيدة ، وغيرها من المنافع التى أشار إليها هنا إجمالا ، وفصلها فى آيات أخرى كاللبن ، والجلود تتخذ منها البيوت ، وغير ذلك كما قال فيه (ولكم فيها منافع كثيرة) . ومما يحقق غرضه أنه مع تكرير ذكر النعم إجمالا وتفصيلا لم يذكر الجمال والزينة فى الآيات الأخرى أعنى التى فى معرض الامتنان ، لا التى مثل آية (المال والبنون) فأن هذه من باب آية (إنما أموالكم وأولادكم فتنة) ، وعدم ذكره فى الآيات الأخرى يدل على إنها إنما ذكرت فيما ذكرت فيه تبعا ، وقد عرفت منزلة التابع فى المسائل السابقة . هذا ومتى كان نائب فاعل (ذكرت) عائدا على نفس الزينة وما معها كما قررنا ، لا على لفظ آيات ، فالعبارة مستقيمة لا تحتاج إلى تصحيح

النعم ، لا أنها المقصود الأول فى تلك النعم . وأيضاً فإن الجمال والزينة مما يدخل تحت القسم الأول ؛ لأنه خادم [1] له ، ويدل عليه قوله تعالى : (قُلْ مَن حرَّم زِينةَ اللهِ التى أخرجَ لِعبادِه ؟) وقوله عليه الصلاة والسلام : « إنَّ اللهَ جَميلٌ يُحبُّ الجمال [2] » « إن اللهَ يُحِبُ أن يَرى [3] أثَرَ نِعمَتِه على عَبْدِه » . [4]
وأما السَّكر فإنه قال فيه : (تَتَّخِذُونَ منه سَكَراً) فنسب إليهم اتخاذ السكر ولم يحسنه ، وقال : (ورِزقاً حسَناً) فحسَّنه . فالامتنان بالأصل الذى وقع فيه التصرف ، لا بنفس التصرف ، كالامتنان بالنعم الأخرى الواقع فيها التصرف ، فانهم تصرفوا بمشروع وغير مشروع ، ولم يؤت بغيرِ المشروع قط على طريق الامتنان به كسائر النعم ، بل قال تعالى : (قُلْ أرَأيتم ما أنزلَ اللهُ مِن رِزْقٍ فجعلتم مِنه حَرَاماً وحَلالاً) الآية ! فتفهَّم هذا

وأما الوجه الثالث فانها إن فرض كونها خادمة للمأمور به فهى من القسم الأول ؛ كملاعبة الزوجة ، وتأديب الفرس ، وغيرها . وإلا فخدمتهما للمأمور به بالقصد الثانى ، لا بالقصد الأول ، إذا [5] كان ذلك الوقت الذى لعب فيه يمكنه فيه عمل ما ينشطه مما هو مطلوب الفعل بالكل ؛ كملاعبة الزوجة ؛ ويكفى من ذلك أن يستريح بترك الأشياء كلها ؛ والاستراحةُ من الأعمال بالنوم وغيره ريثما يزول عنه كلال العمل لا دائما كلُّ هذه الأشياء مباحة ؛ لأنها خادمة للمطلوب

---

(١) أى وتقدم أن ما كان مبثوثا فيه فهو خادم للمطلوب بالفعل

(٢) تقدم (ج ١ — ص ١٣١)

(٣) أى فرؤية أثر النعمة مما يخدمها . وقد جعل هذا الحديث وما قبله شاهدا للمباح بالجزء المطلوب بالكل على جهة الندب ، وأنه لو تركه الناس كلهم لكان مكروها . راجع المسألة الثانية فى المباح ، ومثله هناك بالتمتع بالطيبات من مأكل وملبس الخ

(٤) تقدم (ج ١ - ص ١٣١)

(٥) لعل الأصل (إذ) لا إذا ، فهو تعليل لسابقه

بالقصد الأول . أما الاستراحة الى اللهو واللعب من غير ما تقدم فهو أمر زائد على ذلك كله ؛ فان جاء به من غير مداومة فقد أتى بأمر يتضمن ما هو [١] خادم للمطلوب الفعل ، فصارت خدمته له بالقصد الثانى لا بالقصد الأول ، فباين القسم الأول ؛ اذ جىء فيه بالخادم له ابتداء ، وهذا إنما جىء فيه بما هو خادم للمطلوب الترك ، لكنه تضمن خدمة المطلوب الفعل إذا [٢] لم يداوم عليه . وهذا ظاهر لمن تأمله

فصل

فان قيل : هذا البحث كله تدقيق من غير فائدة فقهية تترتب عليه ؛ لأن كلا القسمين قد تضمن [٣] ضد ما اقتضاه فى وضعه الأول ، فالواجب العمل على ما يقتضيه الحال ، فى الاستعمال للمباح أو ترك الاستعمال. وما زاد على ذلك لا فائدة فيه فيما يظهر ، الا تعليق الفكر بأمر صناعى ، وليس هـذا من شأن أهل الحزم من العلماء .

فالجواب أنه ينبنى عليه أمور [٤] فقهية ، وأصول عملية :

منها الفرق بين ما يطلب الخروج عنه من المباحات عند اعتراض العوارض المقتضية للفاسد ، وما لا يطلب الخروج عنه وإن اعترضت العوارض . وذلك أن

---

(١) أى النشاط والراحة التى هى خادم لما يطلب فعله من ضرورى أو حاجى مثلا : أى فليس خادما للمطلوب الفعل مباشرة بل بواسطة ، ولكنه يخدم مطلوب الترك مباشرة . أما القسم الأول كالأكل والشرب وتأديب الفرس مثلا فهو خادم لأصل من الأصول مباشرة ، فلذلك اختلف حكمهما

(٢) فاذا داوم عليه وضيع الوقت فيه لم يكن خدم به شيئا من المصالح ، بل كان مضيعا لها فلهذا نهى عن الدوام

(٣) كما هى عبارته أول المسألة حيث قال فيهما (وقد يصير مطلوب الخ) وقوله (على ما يقتضيه الحال الخ) أى فان أدى استعماله الى تفويت مصلحة نهى عنه ، والا فلا

(٤) أى فروع فى مسائل متنوعة . وقوله (وأصول عملية) أى قواعد كلية تفيد عملا كما سيقول : (فاذا أخذ قضية عامة استمر واطرد)

القواعد المشروعة بالأصل إذا داخلتها المناكر؛ كالبيع والشراء والمخالطة والمساكنة. اذا كثر الفساد فى الأرض واشتهرت المناكر، بحيث صار المكلف عند أخذه فى حاجاته وتصرفه فى أحواله لا يسلم فى الغالب من لقاء المنكر أو ملابسته، فالظاهر يقتضى الكف عن كل مايؤديه الى هذا؛ ولكن الحق يقتضى أن لابد له من اقتضاء حاجاته، كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل، وهى إما مطلوب بالأصل [(١)] وإما خادم للمطلوب بالأصل؛ لأنه إن فرض الكف عن ذلك أدى الى التضييق والحرج [(٢)]، أو تكليف مالا يطاق؛ وذلك مرفوع عن هذه الأمة. فلا بد للانسان من ذلك، لكن مع الكف عما يستطاع الكف عنه. وما سواه فعفو عنه، لأنه بحكم التبعية [(٣)] لا بحكم الأصل. وقد بسطه الغزالى فى كتاب الحلال والحرام من الاحياء على وجه أخص [(٤)] من هذا. فاذا أخذ قضية عامة استمر واطرد

وقد قال ابن العربى فى مسألة دخول الحمام بعد ماذكر جوازه ـ : فان قيل

---

(١) يرجع إلى قوله (مطلوبة بالجزء) وما بعده يرجع إلى ما بعده

(٢) يرجع إلى قوله (خادم). وقوله (أو تكليف) راجع إلى قوله (إما مطلوب بالأصل)، فان الحاجى خادم للضرورى الذى هو حفظ الحياة فى البيع والشراء والمساكنة مثلا. فان كانت الحاجة إليه لا تصل إلى حفظ الحياة الذى هو ضرورى وكان يتحرج فقط بتركه كان خادما للمطلوب بالأصل

(٣) أى لضروريه أو حاجيه فقط. ولو كان بحكم الأصل مباحا لما ألزم بالوقوف عند حد. وقد سماه عفوا كما سبق له فى ذكر مرتبة العفو، وأنها مرتبة غير الاحكام الخمسة، وليست داخلة فى المباح

(٤) لأنه بناه على أن المناكر تأتى من طبيعة المباحات إذا استرسل فيها دون حد، أما هنا فالمناكر التى مثل بها المؤلف عارضة، خارجة عن نفس المباحات، لادخل للمؤلف فى جلبها. فهو يقول: إذا أخذ الموضوع عاما أدخل على المباحات مطلقا مايقتضى حظرها، سواء أكان من جهتها هى أم كان من عوارض خارجة عنها، فانها تؤخذ بقدر الحاجة فى وقت الحاجة، مع التحرز بقدر الاستطاعة من الوقوع فى المحظورات دفعا للحرج ولتكليف مالا يطاق، ويكون ما لابسها من المحظورات من باب العفو

فالحمام دار يغلب فيها المنكر ، فدخولها الى أن يكون حراما أقرب منه الى أن يكون مكروها . فكيف أن يكون جائزا ؟ قلنا الحمَّام موضع تداوٍ وتطهر ، فصار بمنزلة النهر ، فان المنكر قد غلب فيه بكشف العورات ، وتظاهر المنكرات ، فاذا احتاج اليه المرء دخله ، ودفع المنكر عن بصره وسمعه ما أمكنه ، والمنكرُ اليوم فى المساجد والبلدان ، فالحمام كالبلد عموما ، وكالنهر خصوصا هـذا ماقاله . وهو ظاهر فى هذا المعنى [1] .

وهكذا النظر فى الأمور المشروعة بالأصل كلها . وهذا إذا أدى الاحتراز من العارض للحرج ، وأما إذا لم يؤد اليه وكان فى الأمر المفروض مع ورود النهى سعة كسد الذرائع ففى المسألة نظر ، ويتجاذبها طرفان : فمن اعتبر العارض سدّ فى بيوع الآجال وأشباهها من الحيل ، ومَن اعتبر الأصل لم يسدّ مالم يبدُ الممنوع صراحا [2] . ويدخل أيضاً فى المسألة النظر فى تعارض الأصل والغالب [3] ، فان لاعتبار الأصل رسوخا حقيقيا ، واعتبارُ غيره تكميلى من باب التعاون. وهوظاهر .

أما اذا [4] كان المباح مطلوب الترك بالكل فعلى خلاف ذلك ، لا يجوز لأحد أن يستمع الى الغناء وإن قلنا إنه مباح، إذا حضره منكر أو كان فى طريقه، لأنه غير مطلوب الفعل فى نفسه ، ولاهو خادم لمطلوب الفعل فلا يمكن [5] والحالة

---

(١) وقد عقد لهذا المعنى المسألة الثانية عشرة من المباح ، وفصله هناك تفصيلا وافيا

(٢) فان ظهر أنه يقع فى الممنوع غالبا أو قطعا ، مع فرض المسألة وهو أنه فى سعة ليس فيها حرج ولا تكليف مالا يطاق فانه لا خلاف فى اعتبار المحظور وتقرير حرمة الدخول فى هذا المباح

(٣) كما فى جادة الطريق ونحوها يغلب عليها أن تصيبها النجاسة، لكن الأصل فى الأشياء الطهاره فهل تصح الصلاة فيها مع الشك ؟ ينبنى الحكم بالصحة أو البطلان على الخلاف فى ترجيح الأصل على الغالب كما هو رأى مالك ، أو العكس كما هو رأى ابن حبيب

(٤) هذا مقابل قوله (وذلك أن القواعد المشروعة بالأصل) وبها ينجلى الفرق.

(٥) تفريع على النفى وبيانه أنه لو كان مطلوب الفعل أو خادما له وحضره المنكر وعولنا

هذه أن يستوفى المكلف حظه منه ، فلابد من تركه جملة؛ وكذلك اللعب وغيره. وفى كتاب الأحكام بيان لهذا المعنى فى فصل الرخص ، واليه يرجع وجه الجمع بين التحذير من فتنة الدنيا مع عدم التحذير من اجتنابها أو اكتسابها

فان قيل : فقد حذر السلف من التلبس بما يجر الى المفاسد وإن كان أصله مطلوباً بالكل أو كان خادما للمطلوب ، فقد تركوا الجماعات واتباع الجنائز وأشباهها مما هو مطلوب شرعا ، وحض كثير من الناس على ترك التزوج وكسب العيال ، لما داخل هذه الأشياء واتبعها من المنكرات والمحرمات . وقد ذكر عن مالك أنه ترك [1] الجمعات ، والجماعات ، وتعليم العلم ، واتباع الجنائز ، وما أشبه ذلك مما هو مطلوب لا يحصل الا مع مخالطة الناس ؛ وهكذا غيره ، وكانوا علماء، وفقهاء، وأولياء ، ومثابرين على تحصيل الخيرات وطلب المثوبات . وهذا كله له دليل فى الشريعة؛ كقوله عليه الصلاة والسلام : « يُوشِكُ أن يَكونَ خَيرُ مالِ المُسلِمِ غَنَماً يَتْبَعُ بها شَعَفَ الجِبَالِ ومواقعَ القَطْرِ ، يَفِر بدِينه مِن الفِتَن [2] » ، وسائر ما جاء فى طلب العزلة ، وهى متضمنة لترك كثير مما هو مطلوب بالكل أو بالجزء ، ندبا أو وجوبا ، خادما لمطلوب أو مقصوداً لنفسه . فكيف بالمباح ؟

فالجواب أن هذا المعنى لا يرد ، من وجهين : « أحدها » أنا إنما تكلمنا فى جواز المخالطة فى طلب الحاجات الضرورية وغيرها [3] فمن عمل على أحد الجائزين

على المنع منه بسبب ذلك لحصل الحرج بعدم استيفاء المكلف حظه من ذلك المباح فلذا أبيح له الدخول فيه غير مبال بما يلحقه . أما هنا فليس كذلك ، لحظه منه كالعدم ، فلا بد من تركه جملة لما اتصل به من المنكر فقوله (فلا بد من تركه) تفريع على قوله (لأنه غير مطلوب الخ) ومعنى (لايمكن) لايجوز

(١) التحقيق فى سبب الترك أنه اعتراه سلس لازمه ، وكان لا يحب أن يذكر ذلك للناس ، لما فيه من رائحة الشكوى من قضاء الله تعالى . فليس مما نحن فيه

(٢) رواه البخارى وأبو داود والنسائى

(٣) أى من الحاجية ، وهى التى يؤدى الكف عنها إلى ضيق وحرج

فلا حرج عليه . ولا يرد علينا ما هو مطلوب بالجزء ، لأنا لم نتعرض [١] فى هذه المسألة للنظر فيه « والثانى » أن ما وقع التحذير فيه وما فعل السلفُ من ذلك إنما هو بناء على معارض أقوى فى اجتهادهم ممـا تركوه ؛ كالفرار من الفتن ، فانها فى الغالب قادحة فى أصول [٢] الضروريات ، كفتن سفك الدماء بين المسلمين فى الباطل أو للإشكال الواقع عنـد التعارض بين المصلحة الحاصلة بالتلبس ، مع المفسدة المنجرة بسببه ، أو ترك [٣] ورع المتورع يحمل على نفسه مشقة يحتملها ؛ والمشقات تختلف كما مر فى كتاب الأحكام . فكل هذا لا يقدح فى مقصودنا على حال

فصل

(ومنها) الفرق بين ما ينقلب بالنية من المباحات طاعة وما لا ينقلب وذلك أن ما كان منها خادما لمأمور به تصور فيه أن ينقلب اليه ؛ فإن الأكل والشرب والوقاع وغيرها تسببٌ فى إقامة ما هو ضرورى ، لا فرق فى ذلك بين كون المتناول فى الرتبة العليا من اللذة والطيب ، و بين ما ليس كذلك ؛ وليس بينهما تفاوت يعتد به إلا فى أخذه من جهة الحظ ، أو من جهة الخطاب الشرعى فإذا أخذ من

(١) انظره مع قوله (لا بد له من اقتضاء حاجاته كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل) وقوله (وهكذا النظر فى الأمور المشروعة بالأصل كلها) وجعله ما فيه السعة محل نظر ، يجرى فيه الخلاف فى سد الذرائع ومسألة تعارض الأصل والغالب . وهل يقال إن الحاجات الضرورية ليست مما يطلب بالجزء ؟ وكذلك الحاجية المؤدية إلى الضيق والحرج الفادح

(٢) أما الجمعة والجماعات فمن مكملات إقامة الدين ، لما فيها من إظهار أبهة الاسلام وقوة أهله الى آخر ما سبق

(٣) عطف فى المعنى على قوله (للاشكال) أى أو كان الترك لورع المتورع يحمل نفسه مشقة يطيقها هو وإن لم يطقها كثير من الناس ، لا أن ذلك بسبب أنهم لا يقولون بجواز الدخول فى المباحات المذكورة فيصح أن يكون (ترك) فعلا مبنيا للمجهول أى ترك ما ذكر لأجل ورع المتورع من هؤلاء

جهة الحظ فهو المباح بعينه ، وإذا أخذ من جهة الإذن الشرعى فهو المطلوب بالكل [١] ؛ لأنه فى القصد الشرعى خادم للمطلوب ، وطلبه بالقصد الأول . وهذا التقسيم قد مر بيانه فى كتاب الأحكام .

فإذا ثبت هذا صح فى المباح الذى هو خادم المطلوب الفعل انقلابه طاعة ؛ إذ ليس بينهما الا قصد الأخذ من جهة الحظ أو من جهة الإذن . وأما ما كان خادما لمطلوب الترك فلما كان مطلوب الترك بالكل لم يصح [٢] انصرافه الى جهة المطلوب الفعل ؛ لأنه إنما ينصرف اليه من جهة الاذن ، وقد فرض عدم الاذن فيه بالقصد الأول . وإذا أخذ من جهة الحظ فليس بطاعة ، فلم يصح فيه أن ينقلب طاعة . فاللعب مثلا ليس فى خدمة المطلوبات كأكل الطيبات وشربها ؛ فان هذا داخل بالمعنى فى جنس الضروريات وما دار بها ، بخلاف اللعب ، فانه داخل بالمعنى فى جنس ماهو ضدٌّ لها . وحاصل هذا المباح أنه مما لا حرج فيه خاصة ، لا أنه مخير فيه كالمباح حقيقة ، وقد مر [٣] بيان ذلك . وعلى هذا الأصل تخرج مسألة السماع المباح ،

(١) بمراجعة المسألتين الثانية والثالثة من المباح يتضح المقام ، ويعلم أن كون المباح مطلوبا بالكل لايتوقف على أخذه من جهة الاذن كما هو ظاهر العبارة ، وأن المباح المطلوب بالكل لابد أن يكون خادما لمطلوب ، وأنه إنما يوصف الفعل بكونه مباحا إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط حتى يكون أخذا له من جهة اختياره وإرادته لاغير ، وأن الحظ على ضربين : فما كان داخلا تحت الطلب فللعبد أخذه من جهة الطلب ولا يفوته حظه ، والثانى غير داخل تحت الطلب كالسماع وأنواع اللهو فلا يتأتى أخذه إلا من جهة اختياره وحظه ، ويعلم أيضا أن قوله (فهو مطلوب بالكل) ليس حمل مواطأة يقصد منه التعريف بل المراد أنه لا يتأتى أن يؤخذ من جهة الاذن إلا إذا كان مما يدخل تحت الطلب بالكل يعنى ومتى أخذ كذلك برىء من الحظ وخرج عن كونه مباحا إلى كونه طاعة

(٢) لأنه إنما كان يصح انصرافه إليه لو كان يخدمه ، مع أنه إنما يخدم ضده . وأيضا إنما ينصرف إليه لو كان داخلا تحت الطلب أى الكلى ، ومعلوم أنه مطلوب الترك بالكل ، وحينئذ فلا يتأتى أخذه من جهة الاذن حتى يبرأ من الحظ فينقلب طاعة

(٣) أى فى المسألة الرابعة من المباح

فان من الناس من يقول إنه ينقلب بالقصد طاعة . و إذا عرض على هذا الأصل تبين الحق [١] فيه إن شاء الله تعالى

فان قيل : إذا سلمنا أن الخادم لمطلوب الترك مطلوب الترك بالقصد الأول، فقد مرّ أنه يصير مطلوب الفعل بالقصد الثانى ، فاللعب والغناء ونحوهما إذا قصد باستعمالها التنشيط على وظائف الخدمة والقيام بالطاعة ، فقد صارت على هذا الوجه طاعة ، فكيف يقال إن مثل هذا لا ينقلب بالنية طاعة :

فالجواب أن اعتبار وجه النشاط على الطاعة ليس من جهة ما هو لعب أو غناء ، بل من جهة ما تضمن من ذلك ، لا [٢] بالقصد الأول ، فانه استوى مع النوم مثلا ، والاستلقاء على القفا ، واللعب مع الزوجة ، فى مطلق الاستراحة ؛ و بقى اختيار كونه لعبا على الجملة أو غناء تحت حكم اختيار المستريح ، فاذا أخذه من اختياره فهو سعى فى حظه ، فلا طلب ، و إن أخذه من جهة الطلب فلا طلب [٣] فى هذا القسم كما تبين . ولو اعتبر [٤] فيه ماتضمنه بالقصد الثانى لم يضر الإكثار منه والدوام عليه ، ولا كان منهياً عنه بالكل ،لانه قد تضمن خدمة المطلوب

(١) أى وأنه غير معقول انقلابه طاعة ،لأنه من قسم المنهى عنه بالكل ،فلا يتأتى أن ينصرف إليها بأخذ المكلف له من حيث طلب الشارع له ، لانه لم يطلبه جزئيا ، وهو ظاهر ، ولا كليا ، لانه منهى عنه

(٢) أى لم يكن اعتباره للغناء بالقصد الأول بل باعتبار ماتضمنه من الراحة المعينة على فعل الخير أما هو نفسه فليس معينا بل صاد عن المطلوب

(٣) أى بالقصد الأول المعتد به يعنى ولا طاعة بدون طلب شرعى ، لانها امتثال أمر الشارع

(٤) أى لو اعتبر ما تضمنه بالقصد الثانى ، واعتد به فى نظر الشارع حتى يكون مطلوبا فيؤخذ من جهة الطلب فينقلب طاعة ، لو كان كذلك مانهى الشارع عن استدامته ، لأنه يكون حينئذ خادما لمطلوب الشارع . والواقع والفرض أنه خادم لضده مباشرة ، ومطلوب الترك بالكل . فهذا يدل على أن ما تضمنه بالقصد الثانى لا ينقله إلى الطاعة

الفعل فكان يكون مطلوب الفعل بالكل وقد فرضناه على خلاف ذلك . هذا خلف . وإنما يصير هذا شبيها بفعل المكروه طلبا لتنشيط النفس على الطاعة ، فكما أن المكروه بهذا القصد لا ينقلب طاعة ، كذلك ما كان فى معناه أو شبيها به

فصل

ومنها بيان وجه دعاء النبى صلى الله عليه وسلم لأناس بكثرة المال ، مع علمه بسوء عاقبتهم فيه ؛ كقوله لثعلبة بن حاطب : « قَلِيلٌ تُؤَدِّى شكْرَهُ خيرٌ من كثيرٍ لاتُطِيقُه [1] » ثم دعا له بعد ذلك . فيقول القائل : لو كان عنده أن كثرة المال يضر به فلم دعا له ؟ وجواب هذا راجع الى ما تقدم ، من أن دعاءه له إنما كان من جهة أصل الاباحة فى الاكتساب أو أصل الطلب ، فلا إشكال فى دعائه عليه الصلاة والسلام له

ومثله التحذير من فتنة المال مع أصل مشروعية الاكتساب له ، كقوله . « إنّ أخْوَفَ ما أخافُ عليكم ما يُخرِجُ اللهُ لكم من بَرَكاتِ الأرض » قيل : وما بركاتُ الأرض ؟قال : «زَهرةُ الدنيا » فقيل : هل يأتى الخيرُ بالشر ؟ فقال : « لا يأتى الخير الا بالخير ، وإنّ هَذا المالَ حُلوةٌ خَضِرةٌ » الحديث ! وقال حكيم ابن حِزام : سألت النبى صلى الله عليه وسلم فأعطانى ، ثم سألته فأعطانى ، ثم سألته فأعطانى ، ثم سألته فأعطانى ، ثم قال : « إنَّ هَذا المالَ خَضِرَةٌ حُلوةٌ » الحديث [2] ! وقال « المكْثِرُون هُم الأقلونَ يوم القيَامة » الحديث [3] ! وما أشبه ذلك مما أشار به الى التحذير من الفتنة ، ولم ينه عن أصل الاكتساب المؤدى الى ذلك ، ولا عن

---

(١) تقدم (ج ٢ ــص ٢٦٤)

(٢) تقدم (ج ١ ــص ١١٣)

(٣) رواه فى الجامع الصغير بلفظ (ان المكثرين هم المقلون يوم القيامة إلا من أعطاه الله خيرا فنفح فيه يمينه وشماله الخ) عن الشيخين والنسائى عن أبى ذر . وفى رواية لمسلم (إن الأكثرين هم الأقلون يوم القيامة إلا من قال بيده هكذا وهكذا) واللفظ هنا لايوافق إحدى الروايتين بل هو ملفق منهما

الزائد على ما فوق الكفاية ، بناء على أن الأصل المقصود فى المال شرعا مطلوب ، وإنما الاكتساب خادم لذلك المطلوب ، فلذلك كان الاكتساب من أصله حلالا اذا روعيت فيه شروطه ، كان صاحبه مليا أو غير ملى ، فلم يخرجه النهى عن الإسراف فيه عن كونه مطلوبا فى الأصل ، لأن الطلب أصلى ، والنهى تبعى ، فلم يتعارضا ولأجل هذا ترك النبى صلى الله عليه وسلم أصحابه يعملون فى جميع ما يحتاجون اليه فى دنياهم ليستعينوا به . وهو ظاهر من هذه القاعدة

والفوائد المبينة عليها كثيرة

﴿ المسألة السادسة عشرة ﴾

قد تقدم أن الأوامر والنواهى فى التأكيد ليست على رتبة واحدة فى الطلب الفعلى أو التركى ، وإنما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهى ، والمفاسد الناشئة عن مخالفة ذلك .

وعلى ذلك التقدير يتصور انقسام الاقتضاء الى أربعة أقسام : وهى الوجوب ، والندب ، والكراهة ، والتحريم .

وثمّ اعتبار آخر لا ينقسم فيه ذلك الانقسام ، بل يبقى الحكم تابعا لمجرد الاقتضاء ، وليس للاقتضاء الا وجهان : « أحدهما » اقتضاء الفعل ، و « الآخر » اقتضاء الترك . فلا فرق فى مقتضى الطلب بين واجب ومندوب ، ولا بين مكروه ومحرم . وهذا الاعتبار جرى عليه أرباب الأحوال من الصوفية ، ومن حذا حذوهم ممن اطّرح مطالب الدنيا جملة ، وأخذ بالحزم والعزم فى سلوك طريق الآخرة ، إذ لم يفرقوا بين واجب ومندوب فى العمل بهما ، ولا بين مكروه ومحرم فى ترك العمل بهما ؛ بل ربما أطلق بعضهم على المندوب أنه واجب على السالك ، وعلى المكروه أنه محرم . وهؤلاء هم الذين عدّوا المباحات من قبيل الرخص كما مر [1] .

(١) فى الاطلاق الرابع للرخصة ، وهو أن كل ما كان توسعة على العباد مطلقا فهو رخصة . والعزيمة هى الأولى التى نبه الله عليها بقوله (وما خلقت الجن والانس

فى أحكام الرخص . و إنما أخذوا هذا المأخذ من طريقين :

(أحدها) من جهة الآمر ، وهو رأى من [١] لم يعتبر فى الأوامر والنواهى إلا مجرد الاقتضاء ، وهو [٢] شامل للأقسام كلها ، والمخالفة فيها كلها مخالفة للآمر والناهى ، وذلك قبيح شرعا ، دع القبيح عادة وليس [٣] النظر هنا فيما يترتب على المخالفة من ذم أو عقاب ، بل النظر الى مواجهة الآمر بالمخالفة . ومن هؤلاء من بالغ فى الحكم بهذا الاعتبار ، حتى لم يفرق بين الكبائر والصغائر من المخالفات وعد كل مخالفة كبيرة ، وهذا رأى أبى المعالى فى « الإرشاد » فانه لم ير الانقسام الى الصغائر والكبائر بالنسبة الى مخالفة الآمر والناهى ، و إنما صح عنده الانقسام بالنسبة الى المخالفات فى أنفسها ، مع قطع النظر عن الآمر والناهى . وما رآه يصح فى الاعتبار

(والثانى) من جهة معنى الأمر والنهى . وله اعتبارات :

« أحدها » النظر الى قصد التقرب بمقتضاها ، فان امتثال الأوامر واجتناب

إلا ليعبدون) فالأصل أنهم ملك ، وليس لهم عليه من حق ولا حظ ، بل عليهم التوجه الكلى لعبادته ، وترك كل مايشغل عنها حتى من المباحات . فالاذن لهم فى نيل حظوظهم رخصة و توسعة

(١) هو أبو منصور الماتريدى . قال إن صيغة الأمر للطلب أى ترجيح الفعل على الترك وعزاه فى الميزان إلى شيوخ سمرقند وقالوا فى النهى ما قالوه فى الأمر فيكون معناه طلب الكف أى ترجيح الترك على الفعل . وقوله (الآمر) بصيغة اسم الفاعل كما يدل عليه تقريره بعد ومقابلته فى الطريق الثانى بقوله (من جهة معنى الأمر) إلا أن قوله (وهو رأى الخ) يتوقف على أن أبا منصور إنما ذهب إلى أنه موضوع للطلب بناء على اعتباره جهة الا مر ، وهو يحتاج إلى نص منه . إلا أن يقال معناه أنه يوافق هذا الرأى

(٢) أى الاقتضاء ، لأنه الطلب بلا شرط شيء

(٣) أى وإلا لجاء الفرق بين المكروه والحرام ، وعدنا إلى التقسيم باعتبار تفاوت المفسدة الناشئة عن المخالفة . وقوله (بهذا الاعتبار) أى مواجهة الآمر بالعصيان والمخالفة . والمعقول أنه باعتبار الآمر لافرق

النواهى من حيث هى ، تقتضى التقرب من المتوجه اليه : كما أن المخالفة تقتضى ضد ذلك . فطالب القرب لافرق عنده بين ماهو واجب و بين ما هو مندوب ، لأن الجميع يقتضيه ، حسبما دلت [1] عليه الشريعة ، كما أنه لافرق بين المكروه والمحرم عنده ، لأن الجميع يقتضى نقيض القرب ، وهو إما البعد ، وإما الوقوف عن زيادة القرب ، والتمادى فى القرب هو المطلوب . فحصل من تلك أن الجميع على وزان واحد فى قصد التقرب والهرب عن البعد

«والثانى» النظر الى ماتضمنته الأوامر والنواهى من جلب المصالح ودرء المفاسد عند الامتثال ، وضدِّ ذلك عند المخالفة ، فانه قد مر أن الشريعة وضعت لجلب المصالح ودرء المفاسد ، فالبانى على مقتضى ذلك لايفترق عنده طلب من طلب ، كالأول [2] فى القصد الى التقرب . وأيضا [3] فاذا كان التفاوت فى مراتب الأوامر والنواهى راجعا الى مكمِّلٍ خادم ، ومكمَّلٍ مخدوم ، وماهو كالصفة والموصوف فمتى حصلت المندوبات كملت الواجبات ، وبالضد فالأمر [4] راجع الى كون

---

(١) كما سيأتى فى الحديث بعد التقرب بهما معا . وقد أخر المكروه والحرام عن قوله (حسبما دلت عليه الشريعة) مع أنه سيأتى له فى الاحاديث التى يذكرها بعد مايدل عليه . فلو قدمه عليه ليكون راجعا للجميع لكان أظهر

(٢) أى كالتقرير الذى قرر به الاعتبار الأول . فالكل اما طلب مصلحة أودرء مفسدة

(٣) وجه ثان مبنى على الاعتبار الثانى . ومحصله أن المندوب مآله إلى أنه خادم مكمل للواجب ، وهذا مخدوم مكمل به وأنه معه كالصفة للموصوف ، ولا تكمل الواجبات إلا بالمندوبات ، فالحكم على الموصوف يسرى على الوصف بلاتمييز بينهما

(٤) أى المسمى فى عرف غير هؤلاء طلبا غير جازم أو مندوبا هو منصب فى الحقيقة على الواجب معتبرا فيه الكمال . ويصح أن يكون مراده أن الأمر مطلقا سواء تعلق فى ظاهر اللفظ بالواجب أو بالمندوب مآله قصد تأدية الواجبات على وجهها الأكمل ، وهو لا يتحقق إلا بالواجب والمندوب معا

الضروريات آتية على أكمل وجوهها ، فكان الافتقار الى المندوبات كالمضطر اليه فى أداء الواجبات ، فزاحمت المندوبات الواجبات فى هذا الوجه من الافتقار ، فحكم عليها بحكم واحد . وعلى هذا الترتيب ينظر فى المكروهات مع المحرمات من حيث كانت رائداً لها [(١)] وأنساً بها ؛ فإن الأنس بمخالفةٍ ما يوجب بمقتضى العادة الأنس بما فوقها ، حتى قيل : « المعاصى بريد الكفر » ، ودل على ذلك قوله تعالى : (كَلَّا بلْ رَانَ على قلوبهم ما كانوا يكسبونَ) وتفسيره فى الحديث [(٢)] وحديث [(٣)] : « الحلالُ بيِّن والحرامُ بيِّن و بينهما أُمور مشتَبِهات » الخ ، فقوله [(٤)] « كالراعى حول الحِمَى يُوشك [(٥)] أن يقع فيه » . وفى قسم الامتثال قوله : « وما

(١) تمهد لها وتسهل على النفس حصولها ، كما يمهد الرائد لمن وراءه . ومتى تمرنت النفس على المخالفة الخفيفة جرؤت على أكبر منها ، كما فى حديث البخارى (لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ، ويسرق الحبل فتقطع يده) أى فلا يزال يترقى من سرقة أمثال هذه الأمور التافهة حتى يسرق الأمور التى تقطع فيها يده .

(٢) حديث الترمذى وصححه (إن العبد إذا أخطأ خطيئة نكت فى قلبه نكتة ، فاذا هو نزع واستغفر وتاب صقل قلبه ، وإن عاد زيد فيها حتى تعلو قلبه . وهو الران الذى ذكره الله تعالى) ومعنى ران على قلبه غطاه . أى فالمعاصى الرائنة على قلوبهم كانت سببا فى شقائهم بالكفر . وهذا وإن كان غير ما نحن فيه إلا أنه تقريب للموضوع ، وهو أن الأنس بالمخالفة يعد النفس لما فوقها ، وإن كانت الآية فى الحرام المؤدى إلى الكفر ، لا فى المكروه المؤدى إلى الحرام . أما الحديثان بعد فدليلان على كلا النظرين السابقين برمتهما ولقرب والمصلحة وتكميل الواجب فى حديث (ما تقرب إلى عبدى) ، والبعد والمفسدة وخدمة الحرام فى حديث (الحلال بين) فعليك بالتأمل حتى لا تحتاج إلى الاطالة

(٣) تقدم (ج ٣ — ص٨٦)

(٤) إما أن يكون خبره محذوفا يدل عليه سابق الكلام كما أشرنا إليه . وإما أن يكون الأصل هكذا (إلى آخر قوله) والأول غير مألوف فى تأليفه

(٥) أى فكثيرا ما يكون عدم الورع بارتكاب المشتبه فيه سببا للوقوع فى محرم حيث يكون المشتبه فيه إما مكروها أو خلاف الأولى فقط

تقرّب الىّ عبدى بشىء أحبّ الىّ مما افترضتُ عليه » الحديث [1]

والثالث النظر الى مقابلة النعمة بالشكران أو بالكفران، من حيث كان امتثال الأوامر واجتناب النواهى شكرانًا على الإطلاق ، وكان خلاف ذلك كفرانًا على الإطلاق فاذا كانت النعمة على العبد ممدودة من العرش الى الفرش بحسب الارتباط الحكمى وما دل عليه قوله تعالى (وسخّر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً منه) وقوله : (اللهُ الذى أنزلَ مِنَ السماءِ ماءً فأخرجَ به منَ الثّمراتِ رِزقًا لكم — الى قوله : وإنْ تَعُدُّوا نِعمَةَ اللهِ لا تُحْصُوها إنَّ الإنسانَ لَظلوم كفار) وأشباه ذلك ، فتصريف النعمة فى مقتضى الأمر شكرانٌ لكل نعمة وصلت اليك ، أو كانت سبباً فى وصولها اليك ، والأسباب الموصلة ذلك اليك لاتختص بسبب دون سبب ولا خادم دون خادم ، فحصل شكر النعم التى فى السموات والأرض وما بينهما وتصريفها فى مخالفة الأمر كفران لكل نعمة وصلت اليك أو كانت سبباً فيها كذلك أيضاً

وهذا النظر ذكره الغزالى فى «الإحياء» وهو يقتضى أن لافرق بين أمر وأمر ، ولا نهى ونهى . فامتثال كل أمر شكران على الإطلاق ، ومخالفة كل أمر كفران على الإطلاق . وثم أوجه أخر يكفى منها ما ذكر . وهذا النظر [2] راجع الى مجرد اصطلاح ، لا الى معنى يختلف فيه ؛ إذ لاينكر أصحاب هذا النظر انقسام الأوامر والنواهى — كما يقول الجمهور — بحسب التصور [3] النظرى ، وإنما أخذوا فى

---

(١) جزء من حديث أخرجه البخارى . وأوله (قال الله تعالى من عادى وليا فقد آذنته بحرب . وما تقرب إلى عبدى بشىء أحب إلى مما افترضت عليه . ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به الخ) فأنت ترى النوافل كملت الفرائض حتى أوصلت العبد إلى هذه الدرجة محبة الله وما تفرع عليها

(٢) أى الذى بنى عليه هذه المسألة كلها وهو الاعتبار الصوفى

(٣) أو كما قال فى صدر المسألة (بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر)

نمط آخر ، وهو أنه لايليق بمن يقال له : (وماخلقتُ الجِنّ والإنْسَ إلا ليعبدُون) أن يقوم بغير التعبد و بذل المجهود ، فى التوجه الى الواحد المعبود . وإنما النظر فى مراتب الأوامر والنواهى يشبه الميل الى مشاحّة العبد لسيده فى طلب حقوقه ، وهذا غير لائق بمن لا يملك لنفسه شيئاً لافى الدنيا ولا فى الآخرة ؛ إذ ليس للعبد حق على السيد من حيث هو عبد ، بل عليه بذل المجهود ، والربُّ يفعل ما يريد .

فصل

ويقتضى هذا النظر التوبة عن كل مخالفة تحصل بترك المأمور به أو فعل المنهى عنه ، فإنه اذا ثبت أن مخالفة الشارع قبيحة شرعا ثبت أن المخالف مطلوب بالتوبة عن تلك المخالفة ، من حيث هى مخالفة الأمر [1] أو النهى ، أو من حيث ناقضت التقرب ، أو من حيث ناقضت وضع المصالح ، أو من حيث كانت كفرانا للنعمة ، ويندرج هنا المباح على طريقة هؤلاء ، من حيث جرى عندهم مجرى الرخص ومذهبهم الأخذ بالعزائم . وقد تقدم أن الأولى ترك الرخص فيما استطاع المكلف، فيحصل من ذلك أن العمل بالمباح مرجوح على ذلك الوجه ، و إذا كان مرجوحا فالراجح الأخذ بما يضاده من المأمورات ، وتركُ شىء من المأمورات مع الاستطاعة مخالفة ، فالنزول الى المباح على هذا الوجه مخالفة [2] فى الجملة ، وإن لم تكن مخالفة فى الحقيقة

وبهذا التقرير يتبين معنى قوله عليه الصلاه والسلام : « يا أيهُّا الناس توبوا الى الله فإنى أتوب الى الله فى اليوم سبعين مرة [3] » وقوله : « إنه ليُغان على

(١) المناسب للطريق الأول فى كلامه أن يقول (مخالفة الامر والناهى) كما يناسب أن يزيد بعد قوله (ناقضت وضع المصالح) فيقول (أو من حيث لم يأت بالفرائض على كمالها المطلوب) ليكون تفريعا على الشق الثانى من الاعتبار الثانى من الطريق الثانى

(٢) أى فيحتاج مثل هذا المباح إلى التوبة

(٣) رواه النسائى ، كما فى كنوز الحقائق للمناوى

قلبى فاستغفر الله » الحديث (١) ويشمله عموم قوله تعالى : (وتوبوا الى الله جميعاً أيها المؤمنون) ولأجله أيضاً جعل الصوفية بعض مراتب الكمال — اذا اقتصر السالك عليها دون ما فوقها — نقصا وحرماناً ، فإن ما تقتضيه المرتبة العليا فوق ما تقتضيه المرتبة التى دونها ، والعاقلُ لا يرضى بالدون . ولذلك أمر بالاستباق الى الخيرات مطلقا ، وقسم المكلفون الى أصحاب اليمين ، وقال تعالى (فأما إن كان من المقرّبين (٢) فروْحٌ وريْحانٌ وجنةُ نعيم ، وأما إن كان من أصحاب اليمين) الآية . فكان من شأنهم أن يتجاروا فى ميدان الفضائل ، حتى يعدّوا مَن لم يكن فى ازدياد ناقصاً ، ومن لم يعمر أنفاسه بطالا . وهذا مجال لامقال فيه . وعليه أيضا نبه حديث (٣) الندامة يوم القيامة ، حيث تعم الخلائق كلهم ، فيندم المسىء أن لايكون قد أحسن ، والمحسن أن لايكون قد ازداد احسانا

(١) بقيته (فى اليوم سبعين مرة) أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائى عن الأغر المزنى

(٢) أى وهم السابقون كما قال فى أول السورة (والسابقون السابقون أولئك المقربون) فالمقربون لهم روح وريحان وجنة نعيم ، ولم يضف مثل ذلك لأصحاب اليمين ، وإنما أضاف اليهم السلامة من العذاب من جهة أنهم من أصحاب اليمين فدل على تفاوت مراتب الكمال وفضل السابقين المقربين مع أن الكل من اصحاب اليمين. هذا بالنظر للآية التى جمع فيها أصحاب اليمين مع السابقين الذين هم المقربون وإن كان أسند فى أول السورة إلى أصحاب اليمين أنهم (فى سدر مخضود وطلح منضود) إلى آخر النعم التى أعدها لهم

(٣) حديث الترمذى (مامن أحد يموت إلا ندم : إن كان محسنا ندم ألا يكون ازداد ، وإن كان مسيئا ندم ألا يكون نزع) وبتطبيقه على عبارته تجد تفاوتا فى المعنى فالحديث فيه الندم لكل شخص عند موته ، وأما كون ذلك يوم القيامة للجميع دفعة فيحتاج إلى دليل غير هذا الحديث . وأيضا معنى (نزع) غير معنى (أحسن) فلعله اطلع على غير هذا الحديث . أما الأخذ بالمعنى فى هذا فلا يصح الجواب به لأنه يشترط فيه اتحاد المعنى وإن لم يكن مستوفيا لجميع مضمون الحديث . ومع ذلك فحديث الترمذى بنفسه كاف فى غرضه

فان قيل : هذا إثبات للنقص فى مراتب الكمال ، وقد تقدم أن مراتب الكمال لا نقص فيها .

فالجواب أنه ليس بإثبات نقص على الإطلاق ، وإنما هو إثبات راجح وأرجح وهذا موجود . وقد ثبت [1] أن الجنة مائة درجة ، ولا شك فى تفاوتها [2] فى الأكملية والأرجحية . وقال الله تعالى: (تلكَ الرُّسُلُ فضلْنا بعضَهم على بعض) وقال : (ولقدْ فضَّلْنا بعضَ النبيِّين على بعض) ومعلوم أن لا نقص فى مراتب النبوة ، إلا أن المسارعة فى الخيرات تقتضى المطالبة بأقصى المراتب بحسب الإمكان عادة ، فلا يليق بصاحبها الاقتصار على مرتبة دون ما فوقها . ولذلك قد تستنقص النفوس الإقامة ببعض المراتب مع إمكان الرقى ، وتتحسر إذا رأت شفوف ما فوقها عليها ، كما يتحسر أصحاب النقص حقيقة إذا رأوا مراتب الكمال ، كالكفار وأصحاب الكبائر من المسلمين ، وما أشبه ذلك . ولما فضل رسول الله صلى الله عليه وسلم بين دور الأنصار وقال : « فى كل دُور الانصار خير [3] » قال سعد بن عبادة : يارسول الله خُيِّرَ دور الأنصار فجُعِلنا [4] آخراً ، فقال : أوَليس بحسْبكم أن تكونوا منَ الخيار ؟ [5] وفى حديث آخر : « قد فضلكم على كثير [6]

(١) فى حديث الترمذى

(٢) أخرج الشيخان أن أهل الجنة يتراءون أهل الغرف كما تتراءون الكواكب فى السماء

(٣) جزء من حديث تقدم (ج ٢ — ص ٣٥)

(٤) الرواية كما فى البخارى فى مناقب الأنصار بصيغة المبنى للمجهول فى خير وجعل . وهذا هو مايقتضيه سياق الكلام ، لا بصيغة الأمر كما فى أصل النسخة . أى فمع أنهم من الخيار لم يقنعوا بذلك ، ولم يرضوا بمرتبة دون مافوقها . وبهذا صح الاستدلال به على فضل تطلب المراتب العالية

(٥) بقية الحديث المذكور

(٦) رواه البخارى

فهذا يشير الى أن رتب الكمال تجتمع فى مطلق الكمال ، وإن كان لها مراتب أيضا فلا تعارض بينهما . والله أعلم . وقد يقال إن قول من قال : « حسنات الأبرار سيئات المقربين » راجع [1] الى هذا المعنى ، وهو ظاهر فيه . والله أعلم

﴿ المسألة السابعة عشرة ﴾

تقدم أن من الحقوق المطلوبة ما هو حق [2] لله وما هو حق للعباد ؛ وأن ماهو حق للعباد ففيه حق لله ، كما أن ماهو حق لله فهو راجع الى العباد ، وعلى ذلك يقع التفريع هنا بحول الله فنقول : الأوامر والنواهى يمكن أخذها امتثالا من جهة ماهى حق لله تعالى مجرداً [3] عن النظر فى غير ذلك ، ويمكن أخذها من جهة ما تعلقت بها حقوق العباد ، ومعنى ذلك أن المكلف اذا سمع مثلا قول الله تعالى : (ولله على النّاسِ حجُّ البيتِ مَنِ استطاعَ إليهِ سبيلاً) فلامتثاله هذا الأمر مأخذان :

(أحدهما) وهو المشهور المتداول أن ينظر فى نفسه بالنسبة إلى قطع الطريق ، وإلى زاد يبلغه ، وإلى مركوب يستعين به ، وإلى الطريق إن كان مخوفاً أومأموناً وإلى استعانته بالرفقة والصحبة ، لمشقة الوحدة وغرورها ، وإلى غير ذلك من الأمور

---

(١) أى يعتبرها المقربون سيئات ، لنقص رتبتها عن مراتب فوقها . وهو من هذا الباب

(٢) أى صرف . والله غنى عنه ، فهو راجع الى مصلحة العباد دنيا أو أخرى ، وهو العبادات والتحليل والتحريم وحفظ الضروريات الخمس وغير ذلك . ومنها ما كان حقا لله والعبد ولكن حق الله مغلب ، كحفظ النفس ، إذ ليس للعبد إسلام نفسه للقتل . والثالث ما اشترك فيه الحقان وحق العبد مغلب ، كالعتق للعبد مثلا . هذا ، ولكنه فى التفريع أجمل . ومع كونه أطلق فى العبادات أنها حق الله فأنه هنا جعل شروط الوجوب من حق المكلف ، وهذا معقول .

(٣) أى فلا يعتبر حق العبد مطلقا بجانب حق الله ، بل كأنه ليس للعبد حق أصلا ولا يقال إنه تتعارض الأوامر المتعلقة بحق الله تعالى حينئذ مع الأوامر المتعلقة بحق العبد ، لأن هذه تعتبر رخصا والأولى عزائم ولا تعارض بينهما

التى تعود عليه فى قصده بالمصلحة الدنيوية أو بالمفسدة ، فاذا حصلت له أسباب السفر وشروطه العاديات انهض للامتثال ؛ وإن تعذر عليه ذلك علم أن الخطاب لم ينحتم(١) عليه

(والثانى) أن ينظر فى نفس ورود الخطاب عليه من الله تعالى ، غافلا ومعرضاً عما سوى ذلك ، فينتهض إلى الامتثال كيف أمكنه ، لا يثنيه عنه إلا العجز الحالى(٢) أو الموت آخذاً للاستطاعة أنها باقية ما بقى من رمقه بقية ، وأن الطوارق(٣) العارضة والأسباب المخوفة لا توازى عظمة أمر الله فتسقطه ؛ أو ليست بطوارق ولا عوارض فى محصول العقد الإيمانى ، حسبما تقدم فى فصل الأسباب والمسببات من كتاب الأحكام .

وهكذا سائر الأوامر والنواهى

فأما المأخذ الأول فجار على اعتبار حقوق العباد ؛ لأن ما يذكره الفقهاء فى الاستطاعة المشروطة راجع إليها(٤)

---

(١) أى اذا نظر فى تحقق شروط الوجوب فى نفسه وعدم تحققها ولم يجدها متحققة أو بعضها عرف أن الطلب لم ينحتم يعنى ولكنه لا يزال متوجها ، بدليل أنه إذا عالج الذهاب للحج مثلا حتى أداه صح وكان طاعة ، ولا يكون كذلك إلا والطلب الأصلى متوجه . ويكون عدم إثمه بعدم الفعل رخصة ، وإن كانت بالمعنى الأعم ، لأن قيام السبب لحكم الوجوب ليس كاملا

(٢) أى الحاصل بالفعل ، لا ما يطرأ فى تقديره باعتبار فقد بعض الشروط والأسباب العادية

(٣) لعلها (الطوارئ) بالهمز ، فانها بالقاف من الطرق أو الطروق وهو القدوم ليلا مثلا لا تناسب . وكثيراً ما تقدمت فى كلامه بالهمز لا بالقاف وقوله (أو ليست بطوارئ) نظر أرقى مما قبله

(٤) فكأن الحق لله فى هذه العبادة يثبت حتما عند استيفاء شروطها ، فاذا لم تستوف كان من حق العباد التخلى عنها

وأما الثانى فجار على إسقاط اعتبارها وقد تقدم[1] ما يدل على صحة ذلك الاسقاط ، ومن الدليل أيضاً على صحة هذا المأخذ أشياء :

« أحدها » ما جاء فى القرآن من الآيات الدالة على أن المطلوب من العبد التعبد باطلاق ، وأن على الله ضمان الرزق ، كان ذلك مع تعاطى الأسباب أولا[2] كقوله تعالى : (وما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلاَّ ليعبدون ما أُريدُ مِنهُمْ مِنْ رزق وما أُريدُ أن يُطعمون) وقوله تعالى: (وأْمُرْ أَهْلَكَ بالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لانسأَلُكَ رزْقاً نَحْنُ نَرْزُقُكَ، وَالْعَاقِبَةُ للتَّقوى) فهذا واضح فى أنه إذا تعارض حق الله وحق العباد فالمقدم حق الله ، فان حقوق العباد مضمونة على الله تعالى ، والرزق من أعظم حقوق العباد ، فاقتضى الكلام أن من اشتغل[3] بعبادة الله

---

(١) فى المسألة السابعة من الأسباب ، وأن ذلك لصاحب الحال الذى يغلب عليه أن الأسباب والمسببات بيد الله ، وأنه لا أثر مطلقا لهذه الأسباب ، ويغفل عن العادة الموضوعة فى الأسباب

(٢) تقدم فى المسألة الثانية من الأسباب أن قوله تعالى (لا نسألك رزقا) . وأمثاله مما ضمن فيه الرزق ليس راجعا إلى التسبب ، بل إلى الرزق المتسبب فيه . ولو كان المراد التسبب لما طلب المكلف بتكسب على حال ولو بجعل اللقمة فى الفم أو ازدراع الحب الخ لكن ذلك باطل باتفاق . وقوله (فهذا واضح الخ) هو من الخفاء بمكان ، لأنه أين التعارض فى الآيتين ؟ وأين الترجيح ؟ بعد ما قال سابقا إن ضمان الرزق لا شأن له بالتسبب كما عرفت ، وكما سيأتى لنا فى الدليل الثالث فى آية (وأمر أهلك)

(٣) يعنى دون أن يدخل فى الأسباب الموضوعة لذلك . لكن أين هذا من الآيات ولم يكن فى الآيات تعليق ولو ضمنيا يقتضى أن تترك الأسباب رأسا ، فيأتى الرزق بمجرد الاشتغال بالعبادة والواقع والذى تدل عليه الأدلة الشرعية أنه لا رابطة بين الرزق والايمان ، فضلا عن سائر الطاعات ، بل ربما كان الأمر بالعكس وأن سعة الرزق لغير المؤمنين ويدل عليه حديث عمر: (ادع الله أن يوسع على امتك) . فقال له (أفى شك أنت يا ابن الخطاب أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم الخ) .. وأما آية (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب) فمحل الجزا

كفاه الله مئونة الرزق . و إذا ثبت هذا فى الرزق ثبت فى غيره من سائر المصالح المجتلبة ، والمفاسد المتوقاة ، وذلك لأن الله قادر على الجميع . وقال تعالى (وإن يمسسْكَ اللهُ بضُرٍّ فلاَ كاشفَ[1] لَهُ إلاَّ هُو، وإنْ يُرِدْكَ بخيْرٍ فلاَ رَادَّ لفضْلِهِ[2]) وفى الآية الأخرى : (وإن يمسسك بخَيْرٍ فَهُو عَلى كلِّ شيءٍ قَدِير) وقال : (وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ[3]) بعد قوله : (ومن يتَّق اللهَ يجعلْ له مخرجًا ويرزقْهُ من حيثُ لايحتسب) فمن اشتغل بتقوى الله تعالى فالله كافيه . والآيات فى هذا المعنى كثيرة

« والثانى » ما جاء فى السنة من ذلك ، كقوله صلى الله عليه وسلم « احفظ الله يحفظك ، إحفظ الله تجده أمامك ، تعرَّف إليه فى الرخاء يعرفك فى الشدة ، إذا سألتَ فاسأل الله ، و إذا استعنتَ فاستعن بالله . جفّ القلم بما هو كائن . فلو اجتمع الخلق على أن يعطوك شيئًا لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه ، وعلى أن يمنعوك شيئًا كتبه الله لك لم يقدروا عليه » الحديث[4] ! فهو كله نص فى ترك الاعتماد[5]

قوله : (من حيث) كما يدل عليه الحديث فى قصة رجل أشجع المتقدمة فى المسألة الثانية فى الرخص . وسيأتى لنا كلام آخر فى الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث

(١) ، (٢) أى أى ضر وأى خير أراده لك فليس لغيره دفعه عنك ولا جلبه اليك ، لا يغالبه أحد . هذا ظاهر . ولكنه كلفنا فيما وضع له أسبابا بالأخذ فيها وإن لم يكن لها تأثير فى الفعل

(٣) نعم . وقد ورد (اعقلها وتوكل) و (لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا) فالطير التى شبه بها من يتوكل نهاية التوكل — تأخذ فى الأسباب فتغدو وتروح . فلا منافاة بين التوكل واعتقاد أن الأسباب لا أثر لها رأسا ، وأنه تعالى خالق السبب والمسبب معا مع امتثال الأمر بالأخذ فى السبب

(٤) أخرجه الترمذى . وأخرجه رزين بأطول من الترمذى ، وفى بقيته مما يناسب هنا قوله (فان استطعت أن تعمل لله بالرضا فى اليقين فافعل فان لم تستطع فان فى الصبر على ما تكره خيرا كثيرا)

(٥) ترك الاعتماد على الأسباب ليس تركا للأسباب ، لأن الاعتماد عليها عند

على الأسباب ، وفى الاعتماد على الله ، والأمر بطاعة الله . وأحاديث الرزق والأجل[1] كقوله : « اللهم لا مانعَ لِما أعطيتَ ، ولا مُعطىَ لما منعت ، ولا ينفع ذا الجَدِّ منك الجد[2] » وقال صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب فى ابن صيَّاد « إن يكنه فلا تطيقه[3] » وقال :« جف القلم بما أنت لاق[4]» وقال : « لاتسألِ المرأةُ طلاقَ أختها لتستفرغ صحفتها ، ولتُنكح فان لها ما قدِّر لها[5]» وقال فى العزل « ولا عليكم أن لا تفعلوا ، فانه ليست نسمة ، كتب الله أن تخرج إلا هى كائنة[6]» وفى الحديث « المعصوم من عصم الله[7] » وقال : « إن الله كتب على ابن آدم حظَّه من الزنى أدرك ذلك لا محالة[8]» إلى سائر مافى هـذا المعنى مما

المؤمن معناه النظر اليها بأنها ان لم تكن لا يوجد الله المسبب ، كما هو مجرى العادة . وعدم الاعتماد عليها بهذا المعنى لا ينافى الأخذ بها امتثالا للأمر مع إغفال مجرى العادة ، كما هو دأب من يغلب عليهم شهود التوحيد فى الأفعال

(١) أى وغيرهما : فالحديثان الأولان فيهما ، والباق فى أمور أخرى تتعلق بالقدر أيضا

(٢) رواه البخارى

(٣) احدى روايات مسلم وفى رواية البخارى (فلن تسلط عليه) أى أنه مهما كان لديك من قوة السبب والقدرة على قتل مثله فلن تقتله ، لأن ما فى قدر الله ليس كذلك

(٤) رواه البخارى عن أبى هريرة فى باب ما يكره من التبتل وسببه طلب أبو هريرة الاذن بالاختصاء لتضرره بالعزوبة مع فقره

(٥) أخرجه فى التيسير عن الستة ، وفى اللفظ بعض اختلاف . ومحل الشاهد متفق عليه

(٦) حديث أبى سعيد فى غزوة بنى المصطلق وأنهم سألوه صلى الله عليه وسلم عن العزل فقال (لا عليكم الخ) أى لا ضرر عليكم فى عدم العزل ؛ لأن العزل وعدمه سواء . فأى نسمة أرادها الله كانت ولو مع العزل . والحديث أخرجه الستة كما فى التيسير

(٧) أخرجه البخارى فى القدر فى باب (المعصوم من عصم الله)

(٨) رواه الشيخان. وهو وما قبله من الأحاديث التى تذكر فى باب القدر ، وهو مقام آخر غير طلب التسبب المطلوب فى العبادات والعادات . ولذلك لما ورد

هو صريح فى أن أصل الأسباب التسبب ، وأنها لاتملك شيئاً ، ولا ترد شيئاً ، وأن الله هو المعطى والمانع ، وأن طاعة الله هى العزيمة الأولى

« والثالث » ماثبت من هذا العمل عن الأنبياء صلوات الله عليهم ، فقدموا طاعة الله على حقوق أنفسهم ، فقد قام عليه الصلاة والسلام حتى تفطرت[1] قدماه.

معناها على الصحابة فهموا منها ترك الأسباب وقالوا أفلا نتكل ؟ قال عليه الصلاة والسلام (اعملوا فكل ميسر لما خلق له) فلماذا تأتى بها دليلا على خصوص ترك الأسباب فى العادات مع أنها عامة كما ترى ؟ ولو أخذت كذلك لوقف التسبب فى الطاعات أيضا وبالجملة فالمأخذان المذكوران غير ظاهرين ؛ لأنهما فى مقام آخر لا ينافى الأخذ بالأسباب

(١) الشواهد التى ساقها المؤلف هنا محل بحث . أما قيامه عليه السلام حتى تفطرت قدماه فانما يصح أن يكون دليلا إذا ثبت أنه فى ذلك زاد عما طلب منه حتما على وجه الخصوصية فى قوله تعالى (ياأيها المزمل قم الليل إلا قليلا) وقوله (أفلا أكون عبدا شكورا) جوابا لمن قال له : لم تجهد نفسك وقد غفر الله لك ما تقدم وما تأخر ؟ لاينافى أن يكون الشكر بالامتثال . وأما تبليغه رسالة ربه على خوف من قومه فمعلوم أنه صلى الله عليه وسلم مأمور بالتبليغ حتما (قم فأنذر الى قوله : ولربك فاصبر) وهذا فى أول الأوامر بالتبليغ جاء حتما ، ومثله (فاصدع بما تؤمر) واقترن الأمر الحتم بكفالة التأييد (وأعرض عن المشركين إنا كفيناك المستهزئين) (أوليس الله بكاف عبده ؟ ويخوفونك بالذين من دونه الى قوله : أليس الله بعزيز ذى انتقام) وما وصل اليه الأمر بالتبليغ إلا بعد أن ثبته الله تعالى وطمأنه باطلاعه على باهر قدرته ، وعظيم جنده المالئين للسموات والأرض ، وأن واحدا من الجند كجبريل الذى أراه له قبل ذلك على هيئته الأصلية يستطيع سحق الأرض ومن عليها . بعد هذا كله جاء له الأمر الحتم بالتبليغ مع قرنه بالتأييد على ما عرفت وقد سبق للمؤلف أنه لا ينحصر التسبب فى الأسباب المشهورة ، وأنه ورد أنه صلى الله عليه وسلم كان اذا لم يجد قوتا أمر أهله بالصلاة أخذا من قوله تعالى (وأمر أهلك بالصلاة الآية) وأن ذلك سبب خاص للرزق من باب الكرامة له عليه السلام وهو يحقق ما قلناه فى الدليل الأول . فلا تؤخذ الآية عامة للاستدلال بها على ما يريد . فكيف يعد هذا مما نحن فيه ، وأنه مع دواعى خوفه وعدم استكمال الشروط

وقال : « أفلا أكونُ عبداً شكوراً[1] » . وبلّغ رسالة ربه على ما كان عليه من الخوف[2] من قومه حين تمالئوا على إهلاكه ، ولـكن الله عصمه وقال الله له :

أو الأسباب بلغ الرسالة ، لـكنه لو قال إنه فى تبليغ الرسالة زاد عما طلب منـه ، فكان شديد الحرص على إيمان قومه وتلبية دعوته ، وكان يعمل لذلك فوق الجهد والطاقة ، ويألم أشد الألم لعدم مسارعتهم إلى الايمان وإجابة الدعوة ، حتى وردت الآيات لتخفف عنه ما كان يجد مثل (لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين) (ما على الرسول إلا البلاغ) وأمثال ذلك ، وقد لاحظ صلى الله عليه وسلم أصل الأمر بالدعوة جادا فيه معرضا عما سوى ذلك . نعم هذا هو الذى يصح أن يعد دليلا على مدعاه . وآية (ولا يخشون أحدا إلا الله) تؤيد ما ذكرنا ، فان عدم خشية غيره تعالى ماجاء إلا من التأييد بالقوة التى عرفوها واطمأنوا اليها مع الوعد بذلك ، ألا ترى الى موسى عليه السلام لمـا عرضت عليه الرسالة لفرعون طلب أولا تقويته بهارون الأفصح منه ، وأنه يخاف قتله قصاصا لمن قتله من قوم فرعون فلما ضم اليه هارون قالا معا (إننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى) فلمـا سمعا التأييـد بقوله تعالى (لا تخافا إننى معكما أسمع وأرى) سارعا إلى تنفيذ المطلوب بدون خوف من جند فرعون وصولته . وقول هود (فكيدونى جميعا ثم لا تنظرون) أبلغ دليل على أنه مأمور عالم أنه مؤيد غاية التأييد، فليس مما نحن فيه أيضا ، وإلا لـكان إلقاء باليد إلى التهلـكة بدون موجب وليس هناك فائدة تعود على هداية قومه التى ندبه الله لها من تسليط أمته بأجمعها على كيده والفتك به . نعم إن مسألتى ابن أم مكتوم وجندع بن ضمرة وأخيه مما نحن فيـه فانهم أخذوا بالأمر (قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة) بدون نظر الى الرخصة فى قوله تعالى (ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج) ، وذلك داخل فى الرخصة بالاطلاق الأول المشهور ، إذ أن ذلك جاء بلفظ رفع الحرج أى مع بقاء أصل الطلب متوجها وإن لم يكن حتما

(١) عن المغيرة بن شعبة رضى الله عنه قال : قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه فقيل له : قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال (أفلا أكون عبدا شكورا) أخرجه الخمسة الا أبا داود (تيسير)

(٢) لو قال : على ما تراكم حوله من دواعى الخوف من قومه مثلا، لـكان أليق ، فسيأتى فى وصف الرسل (ولا يخشون أحدا إلا الله) فلم يبلغها وعنده شىء من الخوف

(قُلْ لن يُصِيبَنا إلاّ ما كَتَبَ اللهُ لنا) الآية ! وقال له : (ولا تُطع الكافرينَ والمنافقينَ ودَعْ أذاهُم وتوكل على الله) فأمره باطّراح مايتوقاه فإن الله حسبه ؛ وقال : (الّذِين يُبَلّغون رسالاتِ الله ويخشَوْنَهُ ولا يَخشَوْنَ أحداً إلا الله) وقال قبل ذلك : (وكان أمرُ اللهِ قدَراً مقدُوراً) وقال هودٌ عليه السلام لقومه وهو يبلغهم الرسالة : (فكيدونى جميعاً ثم لا تُنْظِرون ؛ إنى توكلت على اللهِ) الآية ! وقال موسى وهارون عليهما السلام : (ربَّنا إنّنا نخافُ أن يفرُط علينا أو أن يَطْغَى) فقال الله لهما : (لاتخَافا ، إنَّنِي معكما أسْمَعُ وأرَى)

وكان عبد الله بن أم مكتوم قد نزل عذره فى قوله تعالى : (غيرَأولى الضَّرَر)، ولكنه كان بعد ذلك يقول : إنى أعمى لا أستطيع أن أفر ، فادفعوا إلىّ اللواء وأقعدونى بين الصفين ! فيترك ما مُنح من الرخصة ، ويقدم حق الله على حق نفسه وروى عن جندع بن ضمرة أنه كان شيخاً كبيراً ، فلما أُمروا بالهجرة وشُدّد عليهم فيها مع علمهم بأن الدين لاحرج فيه ، ولا تكاليف بمالا يطاق ، قال لبنيه : إنى أجد حياة فلا أعذر ، احملوني على سرير ! فحملوه ، فمات بالتنعيم وهو يصفق يمينه على شماله ويقول : هذا لك وهذا لرسولك. الحديث ! وعن بعض الصحابة أنه قال شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا وأخٌ لى أحُداً ، فرجعنا جَريحين فلما أذَّن مؤذّن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخروج فى طلب العدو قلت لأخى أو قال لى : أتفوتنا غزوةٌ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ والله مالنا من دابة نركبها ، وما منا إلا جريح ثقيل ، فخرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكنت أيسر جُرحاً منه ، فكان إذا غُلب حملته عُقْبة ومشى عقبة ، حتى انتهينا إلى ما انتهى إليه المسلمون . وفى النقل من هذا النحو كثير . وقد مر منه فى فصل الرخص والعزائم من كتاب الأحكام مافيه كفاية

فإن قيل : إن هذه الأدلة إذا وقف معها حسبما تقرر اقتضت اطّراح الأسباب جملة ، أعنى ما كان منها عائدا إلى مصالح العباد ، وهذا غير صحيح ؛ لأن الشارع

وضعها وأمر بها ، واستعملها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعون بعده وهى عمدة ما حافظت عليه الشريعة

وأيضا فإن حقوق الله تعالى ليست على وزان واحد فى الطلب : فمنها ماهو مطلوب حتما ، كالقواعد الخمس وسائر الضروريات المراعاة فى كل ملة ، ومنها ماليس بحتم ، كالمندوبات . فكيف يقال إن المندوبات مقدمة على غيرها من حقوق العباد وإن كانت واجبة ؟ هذا لا يستقيم فى النظر .

وأيضا فالأدلة المعارضة لما تقدم أكثر ، كقوله تعالى : (ولا تُلقوا بأيديكم إلى التَّهلُكة [1]) وقوله : (وتزَوَّدُوا) وقوله : (وأعِدُّوا لهم ما استَطَعتُمْ مِن قُوَّةٍ وَمن رباطِ الخَيْلِ)الآية ! وقد كان عليه الصلاة والسلام يستعد الأسباب لمعاشه وسائر أعماله من جهاد وغيره ، ويعمل بمثل ذلك أصحابه . والسنة الجارية فى الخلق الجريان على العادات ، وما تقدم لايقتضيه [2] فلا بد من صحة أحدهما ، وإن صح بطل الآخر . وليس ما دللتم عليه بأولى مما دللنا عليه ، والترجيح من غير دليل تحكم

فالجواب أن ماتقدم لايدل على اطراح الأسباب ، بل يدل على تقديم [3] .

---

(١) قد يقال ان هذه الآية على تفسيرها بالنهى عما يؤدى بالنفس إلى هلا كها لا تصلح دليلا هنا ، لأن هذا ليس من حقوق العباد ، بل من حق الله تعالى ، كما تقدم للمؤلف أن حفظ النفس من حق الله تعالى ، وكما قال هنا (وسائر الضروريات المراعاة الخ) فلا يجوز للشخص أن يسلم نفسه للهلاك . وكذا يقال فى آية (وأعدوا لهم) فانها وإن كان ظاهرها طلب الأخذ بأسباب حفظ النفس من الأعداء فهى فى الحقيقة طلب إعداد آلة الجهاد فى سبيل الله فهو واجب مكمل لواجب الجهاد الذى هو من حق الله تعالى قطعا

(٢) يريد بل يقتضى خلافه أما مجرد كونه لا يقتضيه فلا يقتضى أنه ينافيه ويعارضه حتى يطلب التخلص منه

(٣) أى أن المأخذ الثانى ليس مبنيا على إسقاط الأسباب رأسا ، بل إسقاط الأسباب التى تتعلق بحق العبد ، والاحتفاظ بالأسباب المتعلقة بحق الرب فقوله ليس هناك تعارض أى لأن الأمر بها والأخذ لايقتضى الدلالة على تقديمها حتما

بعض الأسباب خاصة — وهى الأسباب التى يقتضيها حق الله تعالى — على الأسباب التى تقتضيها حقوق العباد ، على وجه اجتهادى شرعى قامت الأدلة عليه . فليس بين ذلك و بين أمره عليه الصلاة والسلام بالأسباب واستعماله لها تعارض . ودليل ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام فعلَ من اطَّرحها عند التعارض ، وعملُه عليه الصلاة والسلام على اطّراحها كذلك فى مواطن كثيرة ، وندبُه إلى ذلك كما تبين فى الأحاديث المتقدمة . وقد مر فى فصل الأسباب من كتاب الأحكام وجه الفقه فى هذا المكان ، عند ذكر كيفية الدخول فى الأسباب . هذا جواب الأول

وأما الثانى فان حقوق الله تعالى على أى وجه فرضت أعظم من حقوق العباد كيف كانت ، وإنما فسح للمكلف فى أخذ حقه وطلبه من باب الرخصة والتوسعة ، لا من باب عزائم المطالب ، و بيانُ ذلك فى فصل الرخص والعزائم . وإذا كان كذلك فالعزائم أولى بالتقديم مالم يعارض معارض . وأيضا فان حقوق الله إن كانت ندباً إنما هى من باب التحسينات ، خادمٌ للضروريات ، وإنها ربما أدى الإخلال بها إلى الاخلال بالضروريات ، وإن المندوبات بالجزء واجبات بالكل. فلأجل هذا كله قد يسبق (١) إلى النظر تقديمها على واجبات حقوق العباد ، وهو نظر فقهى صحيح مستقيم فى النظر

وأما الثالث فلا معارضة فيه ؛ فان أدلته لا تدل على تقديم حقوق العباد على حقوق الله أصلا ، وإذا لم تدل عليها لم يكن فيها معارضة أصلا ، وإلى هذا كله فان تقديم حقوق العباد إنما يكون حيث (٢) يعارض فى تقديم حق الله معارض يلزم منه تضييع حق الله تعالى ، فانه إذا شق عليه الصوم مثلا لمرضه ، ولكنه صام ، فشغله ألم المشقة بالصوم عن استيفاء الصلاة على كمالها ، وإدامة الحضور فيها ، أو ما أشبه ذلك ، عادت عليه المحافظة على تقديم حق الله إلى الإخلال بحقه ، على الأسباب المتعلقة بحق الله تعالى . فهذه مقدمة باعتبار هذا النظر وأدلته

(١) هو كما ترى من الخطابة

(٢) وفى الحقيقة يرجع الى تقديم حق الله تعالى

فلم يكن له ذلك . فأما إن لم يكن كذلك فليس تقديم حق الله على حق العبد بنكير ألبتة ، بل هو الأحق على الإطلاق . وهذا فقه فى المسألة حسن جدا[١] وبالله التوفيق

فصل

واعلم أن ماتقدم من تأخير حقوق العباد إنما هو فيما يرجع إلى نفس المكلف لا إلى غيره . أما ما كان من حق غيره من العباد فهو بالنسبة إليه من حقوق الله تعالى . وقد تبين هذا فى موضعه

﴿ المسألة الثامنة عشرة ﴾

الأمر والنهى يتواردان على الفعل وأحدهما راجع إلى جهة الأصل والآخر راجع إلى جهة التعاون ، هل يعتبر الأصل أو جهة التعاون ؟ أما اعتبارهما معا من جهة واحدة فلا يصح[٢] ولا بد من التفصيل : فالأمر إما أن يرجع إلى جهة الأصل أو التعاون

فان كان الأول[٣] فحاصله راجع[٤] إلى قاعدة سد الذرائع ، فانه منع الجائز[٥]

---

(١) نعم ، فقه حسن . ولكن هذه المسألة ينقصها بسط التفريع على مسألة الحقوق كما أشرنا اليه ، كما ينقصها أكثر من هذا تحرير الأدلة وإحكامها ، كما تعودناه من المؤلف رحمه الله

(٢) لأنه يؤدى إلى تكليف مالا يطاق وقوعا ، مع الاتفاق على عدمه

(٣) ومثاله مشترى الأغذية من الأسواق لاحتكارها فأصل الشراء مأذون فيه لكسب المعاش ولكنه قد يؤدى إلى التضييق على الجمهور . والاحتكار ممنوع إذا أدى إلى ذلك كما رواه مالك عن عمر قال (لاحكرة فى سوقنا) الحديث

(٤) فمنهم من يعملها مطردة فيمنع الأصل ، كمالك . ومنهم من يخصها بمواضع قد يكون منها هذا وقد لا يكون . وقوله (فانه منع الجائز) مبنى على إعمالها

(٥) أى المأذون فيه ، لأن الموضوع الأمر

لئلا يتوسل به إلى الممنوع ، وقد مر ما فيه[(١)] ، وحاصل الخلاف فيه أنه يحتمل ثلاثة أوجه :

« أحدها » اعتبار الأصل ، إذ هو الطريق المنضبط ، والقانون المطرد

« والثانى » اعتبار جهة التعاون ، فان اعتبار الأصل مؤدّ إلى الملال[(٢)]

(١) وانه متفق عليه فى الجملة ، وانه حصل اختلاف فى بعض التفاصيل

(٢) صوابه (المآل) كما يعينه المقام ولا حق الكلام أو كما سيأتى فى المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد

(وتلخيص المسألة) أنه إذا ورد أمر ونهى على فعل باعتبارين : اعتبار أصله وذاته ، بقطع النظر عما يؤول إليه ويترتب عليه ، ويعين هو عليه واعتبار المآل والتعاون ، وكان أصل الفعل من الضروريات أو الحاجيات فاما أن يرد الأمر على أصله والنهى على ما يؤدى اليه ، أو بالعكس

فان كان الأول ففيه خلاف (١) اعتبار الأصل وقطع النظر عما يئول إليه ووجهه أن الأصل هو المطرد والمنضبط — (٢) اعتبار جهة التعاون والمآل لأن اعتبار الأصل وقطع النظر عن المآل يؤدى إلى هذا المآل المنهى عنه ، وأيضا يفتح باب الحيل لأن الحيل مبنية على أن يكون الشىء مستوفيا فى ذاته شرائط الحل ولو صورة ، ويقطع فيها النظر عما يئول اليه من المفسدة الشرعية المنهى عنها ، كما هو معروف فى مثل حيل العقود المؤدية إلى الربا فان ظاهرها الحل باعتبار ذاتها وإن أدت إلى الربا (٣) التفصيل : إن غلبت جهة التعاون الممنوعة روعى الأصل ، لأنه إن لم يراع بطل العمل بالأصل المأذون فيه ، وهو ضرورى أو حاجى ، فيؤدى إلى تكليف مالا يطاق أو إلى الحرج — ويساعده ماتقدم فى الفصل الأول من المسألة الخامسة عشرة ، فراجعه برمته — وإن لم تغلب فالاجتهاد

وإن كان الثانى وهو توجه النهى الى الأصل والطلب الى التعاون فالحكم اعتبار النهى الذى فى الأصل ، لئلا يؤدى الى إلغاء النهى ، والتوسل بالممنوع شرعا الى مطلوب ضعيف استحسانى وهو جهة التعاون ، كالمثل الذى ذكره المؤلف (يسرق ليتصدق) وهو باطل (ليتها لم تزن ولم تتصدق) ومحل اعتبار النهى مالم يكن فيه معارضه مصلحة الخاصة مع مصلحة العامة ، فتقدم المصلحة العامة ؛ وذلك كتلقى الركبان ، فانه ضرورى أو حاجى لكسب الشخص لعياله ، واهمال هذا الكسب

المنوع ، والأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها ، ولأنه فتح باب الحيل .

« والثالث » التفصيل : فلا يخلو أن تكون جهة التعاون غالبة ، أو لا . فإن كانت غالبة فاعتبار الأصل واجب ، إذ لو اعتبر الغالب هنا لأدى إلى انخرام الأصل جملة ، وهو باطل . وإن لم تكن غالبة فالاجتهاد

وإن كان الثانى فظاهره شنيع ، لأنه الغاء لجهة النهى ليتوصل إلى المأمور به تعاونا ، وطريق التعاون متأخر فى الاعتبار عن طريق إقامة الضرورى والحاجى لأنه تكميلى . وماهو إلا بمثابة الغاصب والسارق ليتصدق بذلك على المساكين أو يبنى قنطرة . ولكنه صحيح إذا نزل منزلته ، وهو أن يكون من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة ،

وتركه منهى عنه ، ولكنه يؤدى الى مصلحة العامة ، حيث يشترون من السوق حاجاتهم بدون تعنت الوسيط الذى يرفع الأثمان ، فهو منهى عنه يؤدى الى مطلوب هو ارفاق العامة ، فقدمت مصلحة العامة . ومثله بيع الحاضر للبادى هو من الضرورى أو الحاجى و هو نصح مطلوب ، وتركه منهى عنه . لكن هذا الترك فيه تعاون ورفق بأهل الحضر ، لأن البدوى يبيع لهم حسبما يفهم هو فى الأسعار ، ولكن الحاضر إذا باع له يقف على الأسعار الجارية فى الحضر ، وفيه تضييق عليهم فألغى النهى عن ترك النصح وروعى المطلوب وهو التعاون رفقا بالحضر ، وتقديما للمصلحة العامة ، وكذا تضمين الصناع والصانع امين كالوكيل ، والمودع بالفتح وأصل الحكم عدم الضمان فيما بأيديهم للناس ، وجعلهم ضامنين منهى عنه حفظا لحقوقهم ، ولكنه روعى جانب الطلب فى التعاون ، فجعلوا ضامنين تقديما للمصلحة العامة . وكذا مسألة أبى بكر رضى الله عنه ، لسبه لعيالة ضرورى أو حاجى، وتركه منهى عنه ، لكنه يؤدى الى مصلحة عامة المسلمين ، فألغى النهى فى الأصل وروعى جانب التعاون والمآل ، وهو المصلحة العامة لأنه نزل منزلة الضرورى والحاجى

هذا وباب الحكم على الخاصة لأجل العامة واسع ومنه نزع الملكية الخاصية للمنافع العامة ومنه ما وقع فى زمن معاوية رضى الله عنه من نقل قتلى أحد من مقابرهم الى جهة أخرى لاجراء العين الجارية بجانب أحد، وكان ذلك بمحضر الصحابة ولم ينكروا عليه . وقد يكون منه تشريح جثث الأموات لفائدة طب الأحياء ، إلى غير ذلك، وبهذا التلخيص تعلم ما كتبه بعضهم هنا

كالمنع من تلقى الركبان ، فان منعه فى الأصل ممنوع ، إذ هو من باب منع الارتفاق ، وأصله ضرورى أوحاجى لأجل أهل السوق . ومنع بيع الحاضر للبادى ؛ لأنه فى الأصل منع من النصيحة إلا أنه إرفاق لأهل الحضر ، وتضمين الصناع قد يكون من هذا القبيل ، وله نظائر كثيرة ؛ فان جهة التعاون هنا أقوى . وقد أشار الصحابة على الصديق — إذ قدموه خليفة — بترك التجارة والقيام بالتحرف على العيال ، لأجل ما هو أعم فى التعاون ، وهو القيام بمصالح المسلمين ، وعِوَضُه من ذلك فى بيت المال . وهذا النوع صحيح كما تفسر والله أعلم

الفصل الرابع

فى العموم والخصوص

ولا بد من مقدمة تبين المقصود من العموم والخصوص ههنا والمرادُ العموم المعنوى ، كان له صيغة مخصوصة أولا ، فإذا قلنا فى وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات وفى تحريم الظلم أو غيره : إنه عام ، فإنما معنى [1] ذلك أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم ، بدليل فيه صيغة عموم أولا ؛ بناء على أن الأدلة المستعملة هنا إنما هى الاستقرائية، المحصِّلة بمجموعها القطع بالحكم ، حسبما تبين فى المقدمات والخصوصُ ، بخلاف العموم . فإذا ثبت مناط النظر وتحقق فيتعلق به مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة [2] فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ولا

---

(١) سيأتى ذكره فى المسألة السادسة ، ويستدل عليه هناك بجملة وجوه

(٢) لم ترد مقيدة . وقوله (قضايا الأعيان) كما ورد مسحه صلى الله عليه وسلم على عمامته ، فلا يؤثر ذلك فى قاعدة وجوب مسح نفس الرأس فى الوضوء ويكون مسح العمامة متى كانت روايته قوية مستثنى للعذر بجرح أو مرض بالرأس يمنع من مباشرة المسح عليها ، وكما سيأتى فى الفصل التالى فى قضية قتل موسى للقبطى

حكايات [١] الأحوال . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) أن القاعدة مقطوع بها بالفرض ؛ لأنا إنما نتكلم فى الأصول الكلية القطعية . وقضايا الأعيان مظنونةٌ أو متوهمة . والمظنون لا يقف للقطعى ولا يعارضه

(والثانى) أن القاعدة غير محتملة ؛ لاستنادها [٢] الى الأدلة القطعية . وقضايا الاعيان محتملة ؛ لإمكان أن تكون على غير ظاهرها ، أو على ظاهرها وهى مقتطعة ومستثناة [٣] من ذلك الأصل ، فلا يمكن — والحالة هذه — إبطال كلية القاعده بما هذا شأنه .

(والثالث) أن قضايا الأعيان جزئية ، والقواعد المطردة كليات . ولا تنهض الجزئيات أن تنقض الكليات . ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية فى الجزئيات وإن لم يظهر فيها معنى الكليات على الخصوص ؛ كما فى المسألة السفرية [٤] بالنسبة الى الملك المترف ، وكما فى الغنى بالنسبة الى مالك النصاب والنصاب لا يغنيه على الخصوص ، وبالضد فى مالك غير النصاب وهو به غنىّ

(والرابع) أنها لو عارضتها فإما أن يُعملا معاً ، أو يهملا ، أو يعمل بأحدهما دون الآخر ، أعنى فى محل المعارضة : فإعمالهما معاً باطل [٥] وكذلك إهمالهما ؛ لأنه

---

(١) كالحكايات التى تقدمت عن عثمان وعمر من تركهم فى بعض الأحيان ما هو مشروع باتفاق كالأضحية ، خوفا من اعتقاد الناس فيه غير حكمه كالوجوب مثلا

(٢) أى فالأدلة القطعية التى انتجت هذه القاعدة حددت معناها بحيث صارت لا تحتمل إرادة غير ظاهرها

(٣) أى مع بقاء العموم فى الباقى بعد الاستثناء

(٤) فان العلة للرخصة بالافطار أو القصر المشقة ، وليست متحققة فى الملك الذى يستعمل وسائل الترف فى سفره . وهكذا ما بعده فى الغنى بالنسبة الى تحديد النصاب فيمن لا يجعله النصاب غنيا ، وعكسه

(٥) لأنه يستلزم التكليف بالضدين معا وهو لا يجوز

إعمال [1] للمعارضة فيما بين الظنى والقطعى . و إعمال الجزئى دون الكلى ترجيح له على الكلى ، وهو خلاف القاعدة ، فلم يبق إلا الوجه الرابع ، وهو إعمال الكلى دون الجزئى وهو المطلوب .

فان قيل هذا مشكل على بابى التخصيص والتقييد ، فان تخصيص العموم وتقييد المطلق صحيح عند الأصوليين بأخبار الآحاد وغيرها من الأمور المظنونة وما ذكرت جار فيها ، فيلزم إما بطلان ما قالوه ، و إما بطلان هذه القاعدة ، لكن ماقالوه صحيح فلزم إبطال هذه القاعدة

فالجواب من وجهين

«أحدهما» [2] أن مافرض فى السؤال ليس من مسألتنا بحال، فإن ما نحن فيه من قبيل ما يتوهم فيه الجزئى معارضا وفى الحقيقة ليس بمعارض ؛ فإن القاعدة إذا كانت كلية ، ثم ورد فى شىء مخصوص وقضية عينية ما يقتضى بظاهره المعارضة فى تلك القضية المخصوصة وحدها ، مع إمكان أن يكون معناها موافقا لامخالفا ، فلا إشكال فى أن لامعارضة [3] هنا . وهو هنا محل التأويل لمن تأول ، أو محل عموم

(١) لان إهمال الدليلين أو التوقف فيهما فرع عن تعارضهما مع عدم الترجيح لأحدهما ، والواقع خلافه ، لأنه لا معارضة إلا عند التساوى

(٢) أين ثانيهما

(٣) أى والعموم معتبر . ويؤول الجزئى بما يليق به من المحامل التى تقبلها اللغة والأصول الدينية . وذلك حيث يكون الجزئى لايليق به أن يطرح ، بأن كان كتابا أو سنة متواترة ولو معنى . وقوله (أو محل عموم الاعتبار) لعل الأصل (اعتبار العموم) هكذا بالتقديم والتأخير ، أى مع طرح الدليل الجزئى وعدم الإعتداد به إذا لم يكن كسابقه ، بأن كان سنة دخلتها علة من العلل ، كأن كانت مرسلة أو موقوفة أو مقطوعة أو كذب الأصل فيها الفرع . وكل من المحلين العموم فيه معتبر قطعا لا رائحة للتخصيص فيه ، إلا أن الأول لقوة الجزئى سندا وعدم إمكان طرحه كان محل التأويل، والثانى لضعف سنده لا حاجة فيه إلى التأويل بدون ضرورة

الاعتبار إن لاق بالموضع الاطّراح والإهمال ، كما[1] إذا ثبت لنا أصل التنزيه

(١) تقدم لك تمثيل قضايا الأعيان بالمسح على العمامة . وليس فى مسألة التنزيه قضايا أعيان ولا حكاية حال ، إنما فيها أدلة شرعية جزئية ربما يدل ظاهرها على المعارضة ، كحديث (ينزل ربنا إلى سماء الدنيا الخ) وكافى آية (يد الله فوق أيديهم) . وهكذا . وأصل الكلام فى قضايا أصول الفقه أو قضايا الفقه نفسه ، كمثالى الملك المترف والنصاب لا فى أصول العقائد .

وبالجملة فالمقام مشكل ، لأنا إذا جرينا على التقرير الماضى جميعه من أول المسألة إلى أول الجواب من أن الكلام فى مسألة من أصول الفقه ورد عليه أن الأدلة لاسيما الرابع لاتظهر فى كليات فروع الفقه . وأيضا فالجواب ضعيف ، لأنه ما الذى يعرف به أن الجزئى ليس معارضا فى الحقيقة وإن فهم فيه المعارضة ، فاما أن تؤوله وإما نسقطه ، وأنه فى هذه الحالة غير ما أريد بالمخصص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال ؟ وأيضا فلا معنى للتمثيل بمسألة التنزيه وعصمة الأنبياء . ولا يقال إن هذا مجرد تشبيه ، وليس تمثيلا لما نحن فيه ، فهو تشبيه يقرب الغرض من الفرق بين مايتوهم فيه التخصيص وليس بتخصيص وبين ما يكون المراد ظاهر المخصص لأنا نقول : البعد شاسع بين المقامين ، لأن التنزيه وعصمة الأنبياء من المقطوع فى عمومه بالأدلة العقلية والنقلية ، فكل ماورد مخالفا لذلك من جزئيات الأدلة يعلم أنه ليس بمخصص ، فيجرى فيه أحد الأمرين المذكورين : إما التأويل ، أو الاهمال . ولا كذلك القضايا العامة فى الفروع لأنها جميعها قابلة للتخصيص حتى بخبر الآحاد فلا طريق لمعرفة مايراد منه ظاهره ليكون مخصصا ، ومالم يرد حتى تؤوله أو نطرحه وإن جرينا على أن هذه المسألة فى قضايا العقائد — وهو الذى يناسب مايذكره فى الفعل بعده تفريعا على هذه المسألة — خرجت عما نحن فيه ، ولم يناسبها التقرير السابق فى قوله : (مقتطعة ومستثناة من ذلك الأصل) وقوله : (ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية الخ) وبالجملة فلا بد أن يكون لسقوط الوجه الثانى أثر فى التباس الجواب . وربما كان قوله (كما إذا ثبت الخ) مرتبطا بما سقط من الوجه الثانى والله أعلم . وقد يقال إن المسألة الأولى يراد بها ما هو أعم من الأصولين . فعليك بتتبع التقرير من أول المسألة والتمثيل والاشكال والجواب بناء على التعميم فى الأصول المذكورة ، فلعلك تصل إلى ازالة بعض ماأشرنا اليه من اشكالات المسألة

كلياً عاماً ثم ورد موضع ظاهره التشبيه فى أمر خاص يمكن أن يراد به خلاف ظاهره ، على ما أعطته قاعدة التنزيه ، فمثل هذا لايؤثر فى صحة الكلية الثابتة . وكما إذا ثبت لنا أصل عصمة الأنبياء من الذنوب ، ثم جاء قوله : « لم يَكذِب ابراهيم إلا ثلاثَ كَذَبات [١] » . ونحو ذلك ، فهذا لايؤثر لاحتمال حمله على وجه لا يخرم ذلك الأصل ، وأما تخصيص العموم فشىء آخر لأنه انما يعمل بناء على أن المراد بالمخصِّص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال . فحينئذ يعمل ويعتبر كما قاله الأصوليون ، وليس ذلك مما نحن فيه

فصل

وهذا الموضع كثير الفائدة [٢] عظيم النفع ، بالنسبة إلى المتمسك بالكليات إذا عارضتها الجزئيات وقضايا الأعيان [٣] ، فانه إذا تمسك بالكلى كان له الخيرة فى الجزئى فى حمله على وجوه كثيرة ، فان تمسك بالجزئى لم يمكنه مع التمسك الخيرة [٤] فى الكلى ، فثبت فى حقه المعارضة ، ورمت به أيدى الاشكالات فى مهاو بعيدة وهذا هو أصل الزيغ والضلال فى الدين ، لأنه اتباع للمتشابهات ، وتشكك فى القواطع المحكمات . ولا توفيق إلا بالله

ومن فوائده سهولة المتناول فى انقطاع الخصام والتشغيب الواقع من المخالفين

---

(١) أخرجه فى التيسير عن الخمسة إلا النسائى

(٢) الفوائد التى ذكرت فى هذا الفصل إنما تبنى على الكليات المقطوع بها التى لاتقبل تخصيصا ولا استثناء . ومعلوم أن ذلك فى أصول العقائد ، لا فى أصول الفقه

(٣) مثلوا لها باذنه صلى الله عليه وسلم بلبس الحرير للحكة وللحنابلة قولان فى صحة التخصيص بتلك القضايا ، ولكن التحقيق أن التخصيص إنما هو بالعلة المصرح بها التى لأجلها ورد الاذن . فاذا لم تكن مصرحة فلا تخصيص

(٤) لأن الكلى على ما تقدم غير محتمل ، بل متحدد المعنى ، لا يقبل تأويلا . فاذا اعتبر ظاهر الجزئى فلا مناص من المعارضة

ومثال هذا ما وقع فى بعض المجالس ، وقد ورد على «غَرناطة» بعض العُدوة الأفريقية فأورد على مسألة العصمة الإشكال المورد فى قتل موسى للقبطى ، وأن ظاهر القرآن يقضى بوقوع المعصية منه عليه السلام بقوله: (هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ) . وقوله : (رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى فاغْفِرْ لِى) ، فأخذ معه فى تفصيل ألفاظ الآية بمجردها ، وما ذكر فيها من التأويلات إخراج الآيات عن ظواهرها . وهذا المأخذ لايتخلص ، وربما وقع الانفصال على غير وفاق ، فكان مما ذاكرت به بعض الأصحاب فى ذلك: المسألة سهلة فى النظر إذا روجع بها الأصل ، وهى مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام ، فيقال له : الأنبياء معصومون من الكبائر باتفاق أهل السنة ، وعن الصغائر باختلاف ، وقد قام البرهان على ذلك فى علم الكلام ، فمحال أن يكون هذا الفعل من موسى كبيرة . وإن قيل انهم معصومون أيضاً من الصغائر ، وهو صحيح ، فمحال أن يكون ذلك الفعل منه ذنباً . فلم يبق إلا أن يقال أنه ليس بذنب ، ولك فى التأويل السعة بكل ما يليق بأهل النبوة ولا ينبو عنه ظاهر الآيات فاستحسن ذلك ، ورأى ذلك مأخذاً علميا فى المناظرات ، وكثيراً ما يبنى عليه النظار ، وهو حسن . والله أعلم

﴿ المسألة الثانية ﴾

ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة[1] وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة ، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع ، كان من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادى ، لا العموم الكلى التام الذى لايختلف عنه جزئى ما

أما كون الشريعة على ذلك الوضع فظاهر ، ألا ترى أن وضع التكاليف عام ،

---

(١) لأنه لا يتأتى ذلك من الجزئيات ، لاستحالة حصرها فلا بد فى التشريع العام من قواعد عامة

وجعل على ذلك علامة البلوغ ، وهو مظنة لوجود العقل الذى هومناط التكليف لأن العقل يكون عنده فى الغالب لا على العموم ، إذ لايطرد ولا ينعكس كلياً على التمام ، لوجود من يتم عقله قبل البلوغ ، ومن ينقص وإن كان بالغاً ، إلا أن الغالب الاقتران . وكذلك ناط الشارع الفطر والقصر بالسفر لعلة المشقة ، وإن كانت المشقة قد توجد بدونها وقد تفقد معها . ومع ذلك فلم يعتبر الشارع تلك النوادر ، بل أجرى القاعدة مجراها . ومثله حد الغنى بالنصاب ، وتوجيه الأحكام بالبينات[1] ، وإعمال[2] أخبار الآحاد والقياسات الظنية إلى غير ذلك من الأمور التى قد تتخلف مقتضياتها فى نفس الأمر ، ولكنه قليل بالنسبة إلى عدم التخلف فاعتبرت هذه القواعد كلية عادية لا حقيقية .

وعلى هذا الترتيب تجد سائر القواعد التكليفية

وإذا ثبت ذلك ظهر أن لابد من إجراء العمومات الشرعية على مقتضى الأحكام العادية ، من حيث هى منضبطة بالمظنات ، إلا إذا ظهر معارض[3] فيعمل على ما يقتضيه الحكم فيه ، كما إذا عللنا القصر بالمشقة ، فلا ينتقض بالملك المترف

---

(١) أى مع ان البينة قد تخطىء ، وقد تكذب ، ومع ذلك يجب ترتيب الحكم على الشهاده ، فقد يكون الحكم فى الواقع خطأ . لكنه نادر لا يعتد به . لأنه لاطريق غيره لاجراء العدالة بين الناس ، حسبما جرت به العادة الالهية فيهم

(٢) فى الاستدلال بها على الأحكام الشرعية ، مع أنها محتملة لما يجعلها غير صالحة للأخذ بها وبناء الأحكام الشرعية العملية عليها . ومثله أو أشد منه يقال فى القياسات وكلها ظنية بين ضعيفة وقوية ، كما هو معروف من أنه يتوجه على القياس نحو أربعة وعشرين اعتراضا تجعل الأخذ به غير مقطوع بصحته فى الواقع . ولكن الشرع مع ذلك اعتبره بناء على أنه يوصل إلى الصواب عادة

(٣) وذلك كما إذا ظهر كذب الشهود فيرد وينقض . وكما إذا ظهر نص فى مقابلة القياس فيرجع للنص ، لفساد اعتبار القياس حينئذ . فقوله (كما إذا الخ) راجع لما قبل إلا

إلا بالصناعة الشاقة . وكما لو علل الربا فى الطعام بالكيل[1] فلاينتقض بما لايتأتى كيله[2] لقلة أو غيرها ، كالتافه من البُر . وكذلك إذا عللناه فى النقدين بالثمنية لاينتقض بما لايكون ثمنا لقلته ، أو عللناه فى الطعام بالاقتيات ، فلا ينتقض بما ليس فيه اقتيات ، كالحبة الواحدة . وكذلك إذا اعترضت علة القوت بما يقتات

(١) لا يخفى أن الكيل وصف طردى ليس فيه المناسبة التى يترتب عليها الحكم عند ذوى العقول السليمة. وقيل العلة الوزن كما هو رأى أبى حنيفة ورواية عن احمد وعند مالك والشافعى أن العلة القوت ورجحه ابن القيم وأما الدراهم والدنانير فمذهب ابى حنيفة أن العلة كونهما موزونين وعند مالك والشافعى أن العلة الثمنية وقال ابن القيم انه الصواب ، لأن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات ، والثمن هو المعيار الذى جعل ضابطا لقيم الأموال فيجب ان يكون مضبوطا محدودا لايرتفع ولا ينخفض إذ لو كانت ترتفع وتنخفض لكانت كالسلع ، ففسد أن تكون أصلا يرجع اليه فى تقويم الأموال وحاجة الناس الى اصل ترد اليه القيم حاجة ضرورية عامة وذلك لا يكون إلا بما يستمر على حالة واحدة حتى ترتفع المنازعات وتنقطع الخصومات بالرجوع اليه . ولو أبيح دراهم بدراهم متخالفة فى وصف ككون إحداهما صحيحة والأخرى مكسرة أو صغيرة وكبيرة وهكذا لصارت الدراهم متجرا وجر الى ربا النسيئة فيها ولا بد . والأثمان لا تقصد لأعيانها . بل ليتوصل بها الى السلع فاذا صارت هى سلعا تقصد لأعيانها فسدت مصالح الناس . وهذا أمر معقول يختص بالنقدين، لايتعداه الى كل موزون كما يقول أبو حنيفة . وبالجملة فقد منع ربا الفضل فى النقدين لأنه مفوت لمصلحة انضباط القيم ونقض لأساس التعامل ولأنه ذريعة الى ربا النسيئة . ومنع فى الطعام سدا لهذه الذريعة فى الأقوات . التى تشتد حاجة الناس اليها ، لتفاضل فى النقدين والطعام حرام ووسيلة للحرام .

(٢) الكيل والثمنية والقوت ليست علة بمعنى الحكمة كالمشقة فى السفر وإنما هى الأوصاف المنضبطة التى نيط بها الحكم وجعلت علامة على وجود الحكمة فاذن الذى يقال أنه متى وجد الكيل أو الثمنية أو القوت حرم التفاضل ، سواء أوجدت الحكمة وهى سد الذريعة وحفظ ماتشتد إليه حاجة الناس فى الأقوات والأثمان أم لم توجد . ولا يقال وجد الكيل أم لم يوجد ، كما لايقال ، وجد السفر أم لم يوجد ، لأن الوصف الذى نيط به الحكم لا بد منه . فتأمل

فى النادر ، كاللوز والجوز والقثاء والبقول وشبهها ، بل الاقتيات إنما اعتبر الشارع منه ما كان معتاداً مقيما للصلب على الدوام وعلى العموم[1] ، ولا يلزم اعتباره فى جميع الأقطار[2] وكذلك نقول أن الحد علق فى الخمر على نفس التناول حفظا على العقل ، ثم إنه أجرى الحد فى القليل الذى لايذهب العقل مجرى الكثير ، اعتباراً بالعادة فى تناول[3] الكثير . وعلّق حد الزنى على الإيلاج و إن كان المقصود حفظ الانساب ، فيحد من لم ينزل لأن العادة الغالبة مع الإيلاج الانزال . وكثير من هذا .

فليكن على بال من النظر فى المسائل الشرعية أن القواعد العامة إنما تنزل على العموم العادى

﴿ المسألة الثالثة ﴾

لا كلام فى أن للعموم صيغاً وضعية . والنظر فى هذا مخصوص بأهل العربية . و إنما ينظر هنا فى أمر آخر و إن كان من مطالب أهل العربية أيضا ، ولكنه أكيد التقرير هاهنا . وذلك أن للعموم الذى تدل عليه الصيغ بحسب الوضع نظرين :

« أحدها » باعتبار ما تدل عليه الصيغة فى أهل وضعها على الاطلاق . و إلى

---

(١) بحيث لا تفسد البنية بالاقتصار عليه .

(٢) كأنه يقول أيضا إنه لا يلزم أن تكون العادة عادة فى جميع الأقطار . وهذا يرجع إلى تقييد أصل المسألة . وأن العموم العادى الذى يقول إنه مبنى الأحكام الشرعية لا يلزم اتحاده فى جميع الاقطار . إلا أن ذلك إن صح فى مثل الاقتيات والثمنية اللذين يختلفان فى بعض الأقطار ، بحيث يكون الثمن فيها غير الذهب والفضة، و بحيث يكون القوت فيها غير هذه الأصناف أو غير بعضها . أما العادة فى جعل البلوغ مظنة للعقل الذى هو مناط التكليف والشهادات ، وفى مسألة الخمر قليله وكثيره . وفى مسألة مجرد الايلاج فالعادة فيه مطردة لافرق بين قطر وآخر

(٣) يعنى أن العادة أن من يتناول القليل يتناول الكثير . فتحريم القليل والحد فيه من مكملات ضرورى حفظ العقل

هذا النظر قصد[1] الأصوليين ، فلذلك يقع التخصيص عندهم بالعقل[2] والحس[3] وسائر[4] المخصصات المنفصلة

« والثانى » بحسب المقاصد الاستعمالية التى تقضى العوائد بالقصد إليها ، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك .

وهذا الاعتبار استعمالى ؛ والأول قياسى

والقاعدة فى الأصول العربية أن الأصل الاستعمالى إذا عارض الأصل القياسى كان الحكم للاستعمالى .

و بيان ذلك هنا أن العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه ، مما يدل عليه معنى الكلام خاصة ، دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادى ؛ كما أنها أيضا تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه فى أصل الوضع . وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال ؛ فإن المتكلم قد يأتى بلفظ عموم[5] مما يشمل

---

(١) ويتضح بما أثبته الآمدى فى كتاب الأحكام فى قسم التخصيص بالمنفصل ومناقشته بالأوجه الثلاثة التى تقتضى أنه لا يصح التخصيص به . ثم تخلص بالجواب بأنه إذا نظر إلى أصل وضع الألفاظ من العموم صح التخصيص ، وإذا نظر إلى عدم ارادة العموم من اللفظ فانه لا تخصيص ، وأنه لا منافاة بين كون اللفظ دالا على المعنى لغة و بين كونه غير مراد من اللفظ

(٢) كما مثلوا له بقوله تعالى (خالق كل شىء وهو على كل شىء قدير) فالعقل دليل على تخصيص الخلق بغير ذاته وصفاته ، وكذلك القدرة

(٣) كما فى قوله تعالى (تجبى إليه ثمرات كل شىء) وقوله (تدمر كل شىء بأمر ربها) وقوله (ماتذر من شىء أتت عليه إلا جعلته كالرميم) فالحس دليل على أنها لم تدمر الجبال والأنهار وغيرها مما أتت عليه ، فانه خلاف المشاهد

(٤) كتخصيص الكتاب والسنة بغير الاستثناء والشرط والوصف والغاية

(٥) لما حصروا التخصيص بالمنفصل فى العقل والحس والدليل السمعى ، قال القرافى : الحصر غير ثابت ، فقد يقع التخصيص بالعوائد كقولك رأيت الناس فما رأيت أكرم من زيد . فان العادة تقضى أنك لم تر كل الناس ولا يخفى أن ماقاله

بحسب الوضع نفسه وغيره ، وهو لا يريد نفسه ولا يريد أنه داخل فى مقتضى العموم وكذلك قد يقصد بالعموم صنفاً مما يصلح اللفظ له فى أصل الوضع ، دون غيره من الأصناف ؛ كما(١) أنه قد يقصد ذكر البعض فى لفظ(٢) العموم ومراده من ذكر البعض الجميع ؛ كما تقول ، فلان يملك المشرق والمغرب (٣) والمراد جميع الأرض ؛ وضُرب زيد الظهر والبطن ؛ ومنه : (رَبُّ المشرِقيْن ورَبُّ المغربيْن) (وهو الذى فى السماء إلهٌ وفى الأرض إلهٌ(٤)) فكذلك إذا قال : من دخل دارى أكرمته ، فليس المتكلم بمراد ، وإذا قال : أكرمت الناس ، أو قاتلت الكفار فانما المقصود من لقى منهم ، فاللفظ عام فيهم خاصة ، وهم المقصودون باللفظ العام دون من لم يخطر بالبال

قال ابن خروف : ولو حلف رجل بالطلاق والعتق ليضربن جميع من فى الدار وهو معهم فيها ، فضربهم ولم يضرب نفسه ، لبرّ ولم يلزمه شىء . ولو قال : اتهم الأمير كل من فى المدينة فضربهم فلا يدخل الأمير فى التهمة والضرب — قال فكذلك لايدخل شىء من صفات البارى تعالى تحت الأخبار فى نحو قوله تعالى : (خالق كلّ شىء) ؛ لأن العرب لاتقصد ذلك ولا تنويه . ومثله : (والله بكلّ شىء عليم) وإن كان عالما بنفسه وصفاته ، ولكن الاخبار إنما وقع عن جميع

القرافى إجمال مابسطه المؤلف ونقل بعض أمثلته ابن خروف . ولا يخفى أن التخصيص ان كان لدليل شرعى لزم أن تكون العادة مشتهرة فى عهد النبوة ، أما العادات الطارئة فانها تخصص مايجرى بين أهل تلك العادة من المحاورات فى التعبير .

(١) هذا من باب التشبيه ، لا التمثيل لما نحن فيه ، لأنه عكس الموضوع . لكنه يقرره ويوضحه

(٢) أى فى مكان لفظ العموم فيكون اللفظ دالا على البعض وهو يريد الجميع

(٣) وهذا من باب الكناية التى تفيد المطلوب بدليل . فهى أوقع فى باب الافادة، لأن من ملك حدى الشىء فقد ملك جميعه إلى نهايته .

(٤) فهو إله معبود فيهما وفيما يتبعهما ايضا لا فى خصوصهما

المحدثات ، وعلمهُ بنفسه وصفاته شيء آخر . قال: فكل ما وقع الإخبار به من نحو هذا فلا تعرض فيه لدخوله تحت المخبر عنه ، فلا تدخل صفاته تعالى تحت الخطاب وهذا معلوم من وضع اللسان.

فالحاصل أن العموم انما يعتبر بالاستعمال ، ووجوه الاستعمال كثيرة ، ولكن ضابطها مقتضيات (١) الأحوال التي هي ملاك البيان، فإن قوله : (تدمرّ كل شيء بأمر ربّها) لم يقصد به أنها تدمر السموات والأرض والجبال ، ولا المياه ولا غيرها مما هو في معناها ، وانما المقصود تدمر كل شيء مرت عليه مما شأنها أن تؤثر فيه على الجملة ، ولذلك قال : (فأصبحوا لاترى إلا مَسا كنُهم) وقال في الآية الأخرى : (ماتذَرُ من شيء أتَتْ عليه إلاجعلته كالرّميم)

ومن الدليل على هذا أنه لا يصح استثناء هذه الأشياء بحسب اللسان ، فلا يقال : من دخل دارى أكرمته إلا نفسى ، أو أكرمت الناس إلا نفسى ، ولا قاتلت الكفار إلا من لم ألق منهم ، ولا ما كان نحو ذلك ، و إنما يصح الاستثناء من غير المتكلم ممن دخل الدار ، أو ممن لقيت من الكفار ، وهوالذى يتوهم (٢) دخوله لو لم يستثن . هذا كلام العرب في التعميم .فهو إذاً الجارى في عمومات الشرع

و أيضا فطائفة من أهل الأصول نبهوا على هذا المعنى ، وأن مالا يخطر ببال المتكلم عند قصده التعميم إلا بالإخطار لايحمل لفظه عليه ، إلا مع الجمود على

---

(١) وهل مقتضيات الأحوال سوى القرائن التى يدركها العقل والحس ؟ كما فى الأمثلة المذكورة ، ومثالى الكتاب الكريم اللذين ذكرهما بعد . إلا أن كلام ابن خروف صريح في تأييد المؤلف في أنه لا يعد مثل هذا من باب التخصيص لأن الخارج بالعقل والحس لم يدخل حتى يبحث عن إخراجه فيكون مخصصا . وقد نسب ذلك إلى وضع اللسان واللغة

(٢) أى ما يقع فى الوهم دخوله ، وذلك إنما يكون فيما يصح شمول اللفظ المخرج منه له حسب الاستعمال. أما طريقة الاصوليين فمبنية على أن كل ما يدخل وضعا يصح إخراج بعضه بالعقل وغيره ، فيكون تخصيصا

مجرد[1] اللفظ ، وأما المعنى فيبعد أن يكون مقصوداً للمتكلم ، كقوله صلى الله عليه وسلم . « أيمّا إهاب دبغ فقد طهر[2] » قال الغزالى[3] : خروج الكلب عن ذهن المتكلم والمستمع عند التعرض للدباغ ليس ببعيد ، بل هو الغالب الواقع ، ونقيضه هو الغريب المستبعد . وكذا قال غيره أيضاً ، وهو موافق[4] لقاعدة العرب ، وعليه يحمل كلام الشارع بلا بدّ

فان قيل : إذا ثبت أن اللفظ العام ينطلق على جميع ما وضع له فى الأصل

---

(١) أى باعتبار أصل الوضع ، أما مع مراعاة المعنى والقرائن ومقتضى الحال فما لا يخطر بالبال لا يصح أن يعد داخلا ، فلا يحتاج الى إخراج ، فلا تخصيص

(٢) رواه أحمد والترمذى والنسائى عن ابن عباس باسناد صحيح

(٣) يريد الغزالى أن استثناء الشافعى لجلد الكلب من الطهارة بالدباغ لا يحتاج الى مخصص منفصل ولا متصل وهو يؤيد الأصل الذى يعمل المؤلف لاثباته هنا

(٤) وقد يعد من ذلك مثل (يا أيها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات إلى أن قال : فلا ترجعوهن الى الكفار) مع أن من شروط المعاهدة أن من جاء الى المسلمين يرد الى الكفار ، وهو لفظ عام يشمل النساء بحسب أصل الوضع الافرادى . ولا يقال ان التخصيص ورد على النبى صلى الله عليه وسلم لأن التخصيص فى معاهدة مثل هذه لا يكون إلا برضا الطرفين واطلاعهما حتى إنهم لما لم يرضوا عن تخصيص أبى جندل لم يقبله صلى الله عليه وسلم ، ولما قبل النساء المؤمنات لم يبد منهم اعتراض . وذلك دليل على أن خروج النساء عن ذهن المتعاقدين كاف ، مع أن الوضع الأفرادى يشملهن . وما هذا إلا من تعويلهم على مقتضى الحال وما يفهم بالقرائن . ولا ينافى ذلك أنه لما جاءت أم كلثوم بنت عقبة بن معيط إليه صلى الله عليه وسلم مهاجرة بعد عقد الهدنة خرج أخواها عمار والوليد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليردها ، فلم يردها ، ونزلت الآية فى ذلك . لا ينافى هذا ما قلنا ، لأنهم لم يعترضوا بدخولها فى عقد الهدنة بلفظ (من جاء) الشاملة وضعا للنساء ، كما اعترضوا فى أبى جندل والموضع يحتاج الى شىء من الدقة وبهذا يتخلص من بعض ما قيل فى كتب التفسير فى هذه الآية

حالة الإفراد ، فاذا حصل التركيب والاستعمال فاما أن تبقى دلالته على ما كانت عليه حالة الافراد ، أولا . فان كان الأول(١) فهو مقتضى وضع اللفظ، فلا إشكال وإن كان الثانى فهو تخصيص للفظ العام ، وكلٌّ تخصيص لابد له من مخصص عقلى أو نقلى أو غيرهما ، وهو مراد الأصوليين

ووجه آخر ، وهو أن العرب(٢) حملت اللفظ على عمومه فى كثير من أدلة الشريعة ، مع أن معنى(٣) الكلام يقتضى على ما تقرر خلاف ما فهموا . وإذا كان فهمهم فى سياق الاستعمال معتبراً فى التعميم حتى يأتى دليل التخصيص دل على أن الاستعمال لم يؤثر فى دلالة اللفظ حالة الإفراد عندهم ، بحيث صار كوضع ثان ؛ بل هو باق على أصل وضعه ، ثم التخصيص آت من وراء ذلك بدليل متصل أو منفصل . ومثال ذلك أنه لما نزل قوله تعالى : (الَّذِينَ آمنوا ولم يَلْبِسوا إيمانَهم بظُلْمٍ) الآية ! شق ذلك عليهم وقالوا : أيُّنا لم يلبس إيمانه بظلم ؟(٤) فقال عليه الصلاة والسلام(٥) : « إنّه ليس بذاك ، ألا تسمع إلى قول لقمان : إنَّ الشِّرْكَ لظُلْمٌ عظيم » . وفى رواية(٦) فنزلت : (إنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظيمٌ) . ومثل

(١) كما فى قوله(والله بكل شىء عليم) فليس محل إشكال ولا نزاع

(٢) أخذ عنوان (العرب) ولم يقل الصحابة مثلا ، لما سيجىء فى آية (إنكم وما تعبدون الخ) وليتأتى انفصاله وتميزه عن الاعتراض الآتى فى الفصل فى قوله (فلقائل أن يقول ان السلف الصالح الخ)

(٣) يأتى إيضاح هذه الجملة فى قوله بعد (الى اشياء كثيرة سياقها يقتضى بحسب المقصد الشرعى الخ)

(٤) أى فقد ابقوا اللفظ عل عمومه الذى كان له فى الافراد ، ولم يتغير معناه عند استعماله ، حتى احتاجوا إلى المخصص وهو قوله (ليس بذاك الخ) مع أن سياق الآية وما قبلها من الآيات فى أهل الشرك

(٥) تقدم (ج ٣ — ص١٤٣)

(٦) الرواية الأولى أقعد فى الفهم ، وأوضح فى الغرض

ذلك أنه لما نزلت : (إنَّكُمْ وما تعبُدُونَ من دونِ الله حصَبُ جهنَّم) قال بعض الكفار :فقد عُبدت الملائكة ، وعُبد المسيح ! فنزل (إنَّ الَّذِين سَبقتْ لهُمْ مِنَّا الحُسنَى) الآية ! إلى أشياء كثيرة سياقها يقتضى بحسب المقصد الشرعى عموماً أخص من عموم اللفظ ، وقد فهموا فيها مقتضى اللفظ ، وبادرت أفهامهم فيه ، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ، ولولا أن الاعتبار عندهم ماوضع له اللفظ فى الأصل لم يقع منهم فهمه

فالجواب عن الأول أنا إذا اعتبرنا الاستعمال العربى فقد تبقىدلالته الأولى وقد لاتبقى . فإن بقيت فلا تخصيص ، وإن لم تبق دلالته فقد صار للاستعمال اعتبار آخر ليس للأصل ، وكأنه وضع ثان حقيقى لا مجازى . وربما أطلق بعض الناس على مثل هذا لفظ « الحقيقة اللغوية » إذا أرادوا أصل الوضع ، ولفظ « الحقيقة العرفية [1] » إذا أرادوا الوضع الاستعمالى . والدليل على صحته ماثبت فى أصول العربية من أن للفظ العربى أصالتين : أصالة قياسية ، وأصالة استعمالية . فللاستعمال هنا أصالة أخرى غير ما للفظ فى أصل الوضع ، وهى التى وقع الكلام فيها ، وقام الدليل عليها فى مسألتنا . فالعام إذاً فى الاستعمال لم يدخله [2] تخصيص بحال .

وعن الثانى أن الفهم فى عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه ، وللشريعة

---

(١) الحقيقة العرفية عندهم كالحقيقة اللغوية فى أنهما ينظر فيهما إلى اللفظ باعتبار الأفراد ، كما قالوه فى لفظ دابة وأن استعماله فى خصوص ذوات الأربع منظور فيه للفظ الأفرادى ، يقطع النظر عن معنى الكلام الذى تقضى العوائد بالقصد إليه ويفهم بمعونة سياق الكلام . فهناك فرق بين الحقيقة العرفية وبين الأصالة الاستعمالية التى يقررها فى هذا المقام

(٢) أى فهو وإن لم تبق دلالته الوضعية، إلا أنه دل على عموم آخر اقتضاه الاستعمال، ودلالته حقيقية أيضا لا مجاز ، وليس هذا تخصيصا حتى يقال (وكل تخصيص لابد له من مخصص متصل أو منفصل) كما هو الاعتراض

بهذا النظر مقصدان : « أحدهما » المقصد فى الاستعمال العربى الذى أنزل القرآن بحسبه ، وقد تقدم القول فيه

« والثانى » (١) المقصد فى الاستعمال الشرعى الذى تقرر فى سور القرآن بحسب تقرير قواعد الشريعة . وذلك أن نسبة الوضع الشرعى إلى مطلق الوضع الاستعمالى العربى كنسبة الوضع فى الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهورى ؛ كما تقول فى « الصلاة » إن أصلها الدعاء لغة ، ثم خصت فى الشرع بدعاء مخصوص على وجه مخصوص ، وهى فيه حقيقة لا مجاز ؛ فكذلك تقول فى ألفاظ العموم بحسب الاستعمال الشرعى إنها إنما تعم بحسب مقصد الشارع فيها . والدليل على ذلك مثل الدليل على الوضع الاستعمالى المتقدم الذكر . واستقراء مقاصد الشارع يبين ذلك ، مع ماينضاف اليه فى مسألة إثبات الحقيقة الشرعية

فأما الأول فالعرب فيه شَرَعٌ سواء ؛ لأن القرآن نزل بلسانهم

وأما الثانى فالتفاوت فى إدراكه حاصل ؛ إذ ليس الطارئ الإسلام من العرب فى فهمه كالقديم العهد ، ولا المشتغل بتفهمه وتحصيله كمن ليس فى تلك الدرجة ، ولا المبتدئ فيه كالمنتهى (يرْفَعَ اللهُ الذين آمنوا منكم والّذِين أوتُوا العِلْمَ دَرَجاتٍ) فلا مانع من توقف بعض الصحابة فى بعض مايشكل أمره ، ويغمض وجه القصد الشرعى فيه ؛ حتى إذا تبحر فى إدراك معانى الشريعة نظره ، واتسع فى ميدانها باعه ، زال عنه ماوقف من الإشكال ، واتضح له القصد

---

(١) أى فهناك ثلاثة أوضاع : الوضع الأفرادى المعبر عنه بالأصالة القياسية. والوضع الاستعمالى المعبر عنه بالحقيقة العرفية ، وهذا ما أثبته فى الجواب الأول. والوضع الثالث الوضع الشرعى المسمى بالحقيقة الشرعية . والجواب عن الاشكال الأول يكفى فيه ملاحظة الوضع الثانى . أما الجواب عن الثانى فلابد فيه من ملاحظة وضع الحقيقة الشرعية والاستعمالات الواردة فى الشريعة ، حتى يتأتى تفاوت العرب فى فهمها : بين من اتسع فهمه فى إدراك الشريعة ، وبين مبتدىء قد لا يعرف هذه الاستعمالات الشرعية ، فيحصل له التوقف نظرا لوقوفه عند الوضعين الأولين

الشرعى على الكمال . فإذا تقرر وجه الاستعمال فما ذكر مما توقف فيه بعضهم راجع إلى هذا القبيل ؛ ويعضده ما فرضه الأصوليون من وضع الحقيقة الشرعية ، فإن الموضع يستمد منها ، [1] وهذا الوضع وإن كان قد جيء به مضمنا فى الكلام العربى فله مقاصد تختص به ، يدل عليها المساق الحكمى أيضا ، وهذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع ، كما أن الأول يختص بمعرفته العارفون بمقاصد العرب . فكل ما سألوا عنه فمن القبيل إذا تدبرته .

فصل

ويتبين لك صحة ما تقرر ، فى النظر فى الأمثلة المعترض بها فى السؤال الأول [2]

فأما قوله تعالى : (الَّذِينَ آمنوا ولم يَلْبِسُوا إيمانَهم بظُلْم) الآية ! فإن سياق الكلام يدل على أن المراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص ؛ فإن السورة من أولها إلى آخرها مقررة لقواعد التوحيد ، وهادمة لقواعد الشرك وما يليه : والذى تقدم قبل الآية قصة إبراهيم عليه السلام ، فى محاجته لقومه بالأدلة التى أظهرها لهم فى الكوكب والقمر والشمس ، وكان قد تقدم قبل ذلك قوله : (ومَنْ أظلم مِمّن افترَى على اللهِ كذِبًا أو كذّبَ بآياتهِ) فبين أنه لا أخد أظلم ممن ارتكب هاتين الخلتين ، وظهر أنهما المعنىُّ [3] بهما فى سورة الأنعام

---

(١) استمداد غير مباشر على ما سيتضح بعد ، وإلا فليس هذا من الحقيقة الشرعية كالصلاة مثلا

(٢) لعل الصواب (الثانى)

(٣) أى عنى بهما فى هذه الصورة إبطالا لها بالأدلة ، وتقريرا لبعدهما عن الحق ، وتوضيحا لما هو الحق فى الواقع الذى هو ضدهما . وقوله (فكأن السؤال الخ) يقتضى أن الآية نزلت قبل ظهور العناية فى الكتاب ـــ أو على الأقل فى سورة الأنعام ـــ بإبطال هاتين الخلتين . ولكن هذا يتوقف على أن الآية المذكورة كان

إبطالا بالحجة ، وتقريرا لمنزلتهما فى المخالفة ، وإيضاحاً للحق الذى هو مضاد لها .
فكأن السؤال إنما ورد قبل تقرير هذا المعنى . وأيضا فإن ذلك لما كان تقريرا لحكم شرعى بلفظ عام كان مظنة لأن يفهم منه العموم فى كل ظلم ، دقّ أوجلّ فلأجل هذا سألوا ، وكان ذلك عند نزول السورة ، وهى مكية نزلت فى أول الإسلام قبل تقرير جميع كليات[1] الأحكام

وسبب احتمال[2] النظر ابتداء أن قوله : (ولم يَلبِسُوا إيمانَهم بظلم) نفىٌ على نكرة ، لاقرينةَ فيها تدل على استغراق أنواع الظلم ، بل هو كقوله : لم يأتنى رجل فيحتمل المعانى التى ذكرها سيبويه ، وهى كلها نفى لموجب مذكور أو مقدر ، ولانص فى مثل هذا على الاستغراق فى جميع الأنواع المحتملة ، إلا مع الإتيان بمن وما يعطى معناها ، وذلك مفقود هنا ، بل فى السورة[3] ما يدل على أن ذلك النفى وارد على ظلم معروف ، وهو ظلم الافتراء على الله والتكذيب بآياته ، فصارت الآية من جهة إفرادها[4] بالنظر فى هذا المساق مع كونها أيضا فى مساق تقرير الاحكام

نزولها سابقا على تلك الآيات ، حتى توقفوا فيها ولم يدركوا مقصد الشرع منها ، فسألوا . ولو كانت الآيات المقررة لهذه المعانى سابقة عليها لفهموا مقصد الشرع بالظلم ولم يتوقفوا . هذا كلامه . وهو وجيه إذا تم سبق الآية لغيرها كما أشرنا إليه

(١) أى التى منها (إن الله لايغفر أن يشرك به ، ويغفر مادون ذلك لمن يشاء)

(٢) أى فالآية باعتبار ذاتها وقطع النظر عن الآيات الأخرى السابقة واللاحقة نراها باعتبار الاستعمال مجملة ، لا نص فيها على الاستغراق الوضعى ولا على غيره ، فجاء الاحتمال المقتضى للسؤال

(٣) لاحاجة إليه فى هذا المقام ، لأنا فى مقام سبب الأجمال كما قال بعد (فصارت الآية من جهة إفرادها بالنظر الخ)

(٤) فافرادها بالنظر وعدم الالتفات إلى سياقها وسباقها ــ أى حتى على فرض أنها نزلت بعد الآيات التى تقرر فيها المعنى المشار اليه سابقا ــ وكونها فى مساق تقرير الأحكام الذى هو مظنة عموم الظلم لما جل ومادق ، هذا وذاك جعل العموم محتملا ، وجعل الآية مجملة . فاحتاجت إلى السؤال والجواب للبيان لا للتخصيص

مجملة فى عمومها ، فوقع الإشكال فيها ، ثم بين لهم النبى صلى الله عليه وسلم أن عمومها إنما القصد به نوع أو نوعان من أنواع الظلم ، وذلك ما دلت عليه السورة ، وليس فيه تخصيص [1] على هذا بوجه .

---

(١) كأنه يقول إن هذا النوع أو النوعين من الظلم هما اللذان اختصا بالعناية فى هذه السورة إبطالا لها بالحجة الخ ماسبق ، فلما جاء ذكر الظلم فى آية (الذين آمنوا الخ) جاء نازلا من أول الأمر على معناه المذكور ، فلا حاجة به إلى تخصيص. وهو فى ذاته ظاهر إلا أنه لا يظهر فيه كونه وضعا شرعيا وعده من نوع الحقيقة الشرعية التى قال فيها (إن نسبتها إلى مطلق الوضع الاستعمالى العربى كنسبة الوضع فى الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهورى) فانما يظهر ذلك بالنسبة لمثل لفظ صلاة وصوم ، وحج ، وزكاة . أما الظلم فلم يوضع فى الشرع وضعا خاصا بل لا يزال بالمعنى الذى يقتضيه الوضع الأصلى والوضع الاستعمالى العربى بحسب المقام والقرائن نعم الاستعمال الشرعى فى هذه الآية فهم من الآيات السابقة ، ومن عناية الكتاب فى هذه السورة بهذا النوع من الظلم ، فكان قرينة على المراد منه . فلا حاجة به إلى تخصيص آخر منفصل أو متصل ، وما وجد من السؤال والجواب إزاحة لإجمال فقط والحاصل أن قوله سابقا (والثانى المقصد فى الاستعمال الشرعى الوارد فى القرآن بحسب تقرير الشريعة) واضح فى ذاته وعليه يتمشى هذا الكلام . ولكن قوله (وذلك أن نسبة الوضع الشرعى إلى مطلق الوضع الخ) وكذا قوله (مع ماينضاف إلى ذلك فى مسألة اثبات الحقيقة الشرعية) وقوله بعد ذلك (والموضع يستمد منها) أى من وضع الحقيقة الشرعية كل هذا لا يرتبط بالجواب عن آية (الذين آمنوا ولم يلبسوا) ولا الآية الثانية ، فان الكلام فيهما إنما يرتبط بالمقصد الشرعى فى الاستعمال ، وهذا يستعان على فهمه بالآيات وبما يتقرر من الأحكام العامة فى الشريعة ، ولا دخل لهذا فى مسألة الوضع الشرعى الذى ينقل معنى الكلمة إلى معنى أخص، بحيث لا تطلق فى استعمال الشرع حقيقة إلا بهذا المعنى الخاص . اللهم إلا أن يكون مراده بذكر الوضع الشرعى وما أطال به فيه مجرد التقريب والتشبيه فقط ، وليس مراده أن الظلم انتقل فى الوضع الشرعى إلى هذا النوع منه ، وإن كان على كل حال ليس لذكره كبير فائدة

وأما قوله : (إنكم وما تعبدون) الآية ، فقد أجاب الناسُ عن اعتراض ابن الزبعرى فيها بجهله بموقعها ، وما روى فى الموضع أن النبى صلى الله عليه وسلم قال له : « ما أجهلَكَ بلغةِ قومِك ياغلام ! [1] » لأنه جاء فى الآية : (إنكم وما تعبدون) « وما » لما لا يعقل ، فكيف تشمل الملائكة والمسيح ؟ والذى [2] يجرى على أصل مسألتنا أن الخطاب ظاهره أنه لكفار قريش ، ولم يكونوا يعبدون الملائكة ولا المسيح وإنما كانوا يعبدون الأصنام ، فقوله (وما تعبدون) عام فى الأصنام التى كانوا يعبدون، فلم يدخل فى العموم الاستعمالى غير ذلك، فكان اعتراض المعترض جهلا منه بالمساق، وغفلة عما قصد فى الآيات وما روى من قوله « ما أجهلك بلغة قومك ياغلام ! » دليل على عدم تمكنه فى فهم المقاصد [3] العربية وإن كان من العرب ، لحداثته وغلبة الهوى عليه فى الاعتراض أن يتأمل مساق الكلام حتى يتهدى للمعنى المراد ، ونزل قوله (إن الذين سبقَتْ لهم مِنا الحُسْنَى) بياناً [4] لجهله

ومثله ما فى الصحيح أن مروان قال لبوابه : اذهب يا رافع الى ابن عباس ، فقل له : لئن كان كلُّ امرىء فرِح بما أوتى ، وأحب أن يُحمد بما لم يفعل ، معذباً لنُعذَّبنَّ أجمعون ! فقال ابن عباس : مالكم ولهذه الآية ؟ إنما دعا النبى صلى الله

---

(١) قال ابن حجر فى تخريج أحاديث الكشاف إنه اشتهر على ألسنة كثير من علماء العجم وفى كتبهم . وهو لا أصل له ، ولم يوجد فى شىء من كتب الحديث مسندا ولا غير مسند ، والوضع عليه ظاهر ، والعجب ممن نقله من المحدثين اه ألوسى

(٢) خلاصة الجواب على طريقة غير المؤلف ان لفظ (ما) لا يشمل عيسى ولا الملائكة بقطع النظر عن مساق الآية. وعلى طريقة المؤلف — من اعتبار المساق وكونها فى كفار قريش — يكون الجواب بالنظر إلى الواقع وهو أن قريشا لم تعبد عيسى ولا الملائكة. فلا يتصور دخولهما ولو كان لفظ (ما) صالحا للشمول. وقد وجه المؤلف الأثر على كلتا الطريقتين والواقع أنه صالح للتنزيل عليهما

(٣) أى التى لابد من الاسترشاد فيها بما يساق الكلام له

(٤) أى لزيادة بيان جهل المعترض ، كما فى شرح المنهاج

عليه وسلم يهودَ فسألهم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره ، فأروه أن قد استحمدوا اليه بما أخبروه عنه فيما سألهم ، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم ، ثم قرأ ابن عباس (وإذْ أخذَ اللهُ ميثاقَ الذين أوتوا الكتاب) كذلك حتى قوله : (يفرَحون بما أتَوْا ويُحبُّون أن يُحمَدوا بما لم يفعلوا) فهذا[1] من ذلك المعنى أيضاً . وبالجملة فجوابهم بيان لعمومات تلك النصوص كيف وقعت فى الشريعة ، وان ثم قصداً آخر سوى القصد العربى[2] لابد من تحصيله ، وبه يحصل فهمها ، وعلى طريقه يجرى سائر العمومات . وإذ ذاك لايكون ثم تخصيص بمنفصل[3] ألبتة ، واطّردت العمومات قواعد صادقة العموم . ولنورد هنا فصلا هو مظنة لورود الإشكال[4]

---

(١) فروان أفرد الآية عما قبلها ، فظن العموم ، فبين له الحبر فى جوابه مايتنزل عليه هذا العموم ، بمساعدة سياق الآية والقصة التى نزلت فيها ، ومن أدب المؤلف مع مروان قوله (فهذا من ذلك المعنى)ولم يقل لعدم تمكن مروان من فهم مقاصد الشريعة . وقوله (فجوابهم) أى الأجوبه التى سبقت عن توقفهم فى الآيات الثلاث

(٢) أى العربى البحت ، الذى لم يستند إلى تعرف مقاصد الشرع ، والوقوف على مقتضى الحال من مثل سبب النزول ، والرجوع إلى كليات الشريعة لفقه جزئياتها من الأدلة بمقارنتها للكليات ، وهكذا سائر القرائن التى تعين على فهم المقصود من الألفاظ ، وتكشف عن المراد منها وما استعملت فيه فى الآية . فتكون تلك القرائن كبيان للمجمل. لاتخصيص وإخراج لبعض ما أريد من اللفظ .

(٣) وسيأتى أنه لاتخصيص بالمتصل أيضا

(٤) الاشكال فى هذا الفصل وارد على الجواب عن الاشكال السابق القائل إن العرب حملت الألفاظ على عمومها الافرادى ، مع أن سياق الاستعمال يقتضى خلاف مافهموا ، فقد أجاب عنه بأن فهم عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه ، وأن فهم المقصد الشرعى مما يتفاوت الأمر فيه بين الطارىء الاسلام والقديم العهد. والمشتغل بتفهمه وتحصيله ومن ليس كذلك . فمن تبحر أدرك الاستعمال الشرعى ومقصد الشارع على الكمال فتوقف الصحابة فى مثل آية (الذين آمنوا ولم يلبسوا

على ما تقرر ، وبالجواب عنه يتضح المطلوب اتضاحا أكملَ .

فلقائل أن يقول : إن السلف الصالح مع معرفتهم بمقاصد الشريعة وكونهم عربا قد أخذوا بعموم اللفظ وإن كان سياق الاستعمال يدل على خلاف ذلك ، وهو دليل على أن المعتبر عندهم فى اللفظ عمومه بحسب اللفظ الإفرادى وإن عارضه السياق ؛ وإذا كان كذلك عندهم صار مايبين لهم خصوصه كالأمثلة المتقدمة مما خص بالمنفصل ، لا مما وضع فى الاستعمال على العموم المدعى .

ولهذا الموضع من كلامهم أمثلة :

منها أن عمر بن الخطاب كان يتخذ الخشن من الطعام ، كما كان يلبس المرقع فى خلافته ، فقيل له : لو اتخذت طعاما ألين من هذا ! فقال أخشى أن تعجل طيباتى ، يقول الله تعالى (أذهبتم طيِّباتِكم فى حياتِكم الدُّنيا) الحديث ! وجاء أنه قال لأصحابه وقد رأى بعضهم قد توسع فى الإنفاق شيئاً أين تذهب بكم هذه الآية : (أذهبتم طيِّباتِكم فى حياتِكم الدنيا) الآية ، وسياق الآية يقتضى أنها

إيمانهم بظلم) إنما هو راجع إلى ذلك ، لأن الآية فى الأنعام وهى من أول ما أنزل ، ولم تكن كليات الشريعة قد تم تقريرها . فهذا هو عذرهم فى التوقف ، ويريد بهذا الفصل أن يورد على هذا الجواب أنه غير حاسم للاشكال ، لأن السلف الصالح المتبحرين فى فهم مقاصد الشريعة كعمر بن الخطاب ، ومعاوية ، وعكرمة ، وابن عباس ، وغيرهم من الأئمة المجتهدين ، أخذوا بعموم الألفاظ وإن كان سياق الاستعمال ومقتضيات الأحوال تعارض هذا العموم . وما ذاك إلا لأن المعتبر عندهم هو العموم الافرادى ، فتكون هذه الأمثله المذكورة فى هذا الفصل وغيره مما خص بالمنفصل ، لا أنها مما وضع فى الاستعمال الشرعى على العموم ، وأن عمومها باق لم يمسه تخصيص كما تقول . وبهذا يتبين الفرق بين الاشكال والجواب هنا وبين ما تقدم ، وأن قوله (والجواب عنه) معطوف على لفظ (ما) فالاشكال الآتى وارد على ماقرره فى رأس المسألة ووارد على الجواب عنه بما تقدم كما عرفت وقوله (يتضح) واقع فى جواب الأمر ولا مانع أن يكون سقط الباء من قوله (والجواب) كما قاله بعضهم ، وإن جعله هو الصواب

إنما نزلت فى الكفار الذين رضوا بالحياة الدنيا من الآخرة . ولذلك قال : (ويوم يُعرضُ الذين كفروا على النار — ثم قال : فاليومْ تُجزونْ عذاب الهُون) فالآية غير لائقة بحالة المؤمنين ، ومع ذلك فقد أخذها عمر مستنداً فى ترك الإسراف مطلقا وله أصل فى الصحيح [1] فى حديث المرأتين المتظاهرتين على النبى صلى الله عليه وسلم ، حيث قال عمر للنبى صلى الله عليه وسلم : أُدع الله أن يوسع على أمَّتك ، فقد وسع على فارس والروم وهم لا يعبدونه. فاستوى جالساً فقال : « أوَ فى شكٍّ يابن الخطاب ؟ أولئك قوم عجّلت لهم طيباتُهم فى الحياةِ الدنيا » فهذا يشير الى مأخذ عمر فى الآية وإن دل السياق على خلافه .

وفى حديث الثلاثة [2] الذين هم أول من تسعر بهم النار يوم القيامة أن معاوية قال : صدق الله ورسوله (من كان يريدُ الحياةَ الدُّنيا وزينتَها نُوَفِّ إليهم أعمالَهم فيها) الى آخر الآيتين ، فجعل مقتضى الحديث وهو فى أهل الإسلام داخلا تحت عموم الآية ، وهى فى الكفار ، لقوله (أولئك الذين ليس لهم فى الآخرةِ إلا النارُ) الخ فدل على الأخذ بعموم « مَن » فى غير الكفار أيضاً .

وفى البخارى عن محمد بن عبد الرحمن قال قُطع على أهل المدينة بَعثٌ ، فاكتتبت فيه ، فلقيت عكرمة مولى ابن عباس فأخبرته ، فنهانى عن ذلك أشد النهى ، ثم قال أخبرنى ابن عباس أن أناساً من المسلمين كانوا مع المشركين يُكثّرون سواد المشركين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يأتى السهمُ يُرمى به فيصيب أحدَهم فيقتله ، أو يُضرب فيُقتل ، فأنزل الله عز وجل (إن

(١) أخرجه البخارى فى قصة اعتزاله صلى الله عليه وسلم نساءه شهرا. وأخرجه أيضا مسلم والترمذى

(٢) وهم : المستشهد فى الجهاد ، ومتعلم العلم ومعلمه ، والمنفق كثيرا من ماله فى أوجه البر ولكنهم راءوا بأعمالهم ، وفعلوا ليقال إنهم فعلوا ، وقد قيل فهؤلاء ارادوا زينة الحياة الدنيا بأعمال الآخرة ، فوفاهم ما أرادوا فيها ، والحديث رواه مسلم

الذين توفَّاهم الملائكة ظالِمِى أنفُسِهم) الآية ، فهذا أيضا من ذلك ؛ لأن الآية عامة فيمن كثر سواد المشركين ، ثم إن عكرمة أخذها على وجه أعم [١] من ذلك .

وفى الترمذى والنسائى عن ابن عباس لما نزلت : (وإن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبْكم) الآية ، دخل قلوبهم منه شىء لم يدخل من [٢] شىء ، فقالوا للنبى صلى الله عليه وسلم ، فقال : « قولوا سمعنا وأطعنا [٣] » فألقى الله الإيمان فى قلوبهم ، فأنزل الله تعالى : (آمنَ الرسولُ بما أنزِل اليه من ربِّه والمؤمنون — الآية — لايكلف الله نفساً إلا وُسعها ، لها ما كسبتْ ، وعليها ما اكتسبتْ . ربنا لاتؤاخذْنا إن نسينا أو أخطأنا) قال : قد فعلت [٤] (ربنا ولا تحمل علينْا إصْراً كما حَمَلْتَه على الذين من قبلِنا) قال : قد فعلت . الحديث الخ ، فهموا من الآية العموم ، وأقره النبى صلى الله عليه وسلم ، ونزل بعدها (لا يكلف الله نفساً إلا وُسعها) على وجه النسخ أو غيره مع قوله [٥] تعالى : (وما جَعل عليكم فى

---

(١) فجعلها شاملة لمن يعين على حرب ظالمة بين المسلمين

(٢) الرواية لمسلم وأصلها (دخل قلوبهم منها شىء لم يدخل قلوبهم من شىء) وفى تفسير ابن جرير (لم يدخلها) وهذه الجمله صفة لشىء أى دخل قلوبهم من الآية الكريمة شى من الفزع والخوف لم يدخلها من أجل شى آخر من الآيات

(٣) رواه مسلم وهو جزء من حديث طويل تقدم (ج ٢ — ص ١٦٥) وسيذكر أجزاء منه فى عدة مواضع

(٤) بقية الحديث الساق

(٥) أى وهو قرينة على أن الله لم يكلف بما يجرى فى النفس من الخواطر لأنه حرج ومع أنه يقتضى خلاف ما فهموا فقد كان معولهم على العموم الأفرادى ، لا الاستعمال الشرعى الذى يمنع من هذا الفهم . وقد أقرهم صلى الله عليه وسلم على مافهموا حتى نزل ما يخصص وهو (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) إلا أن قوله (على وجه النسخ) من باب تكميل المقام فى ذاته ، لأنه عليه لابد أن يكون مقصودا ابتداء ثم نسخ ، ويكون فهمهم فى محله . فيخرج عما نحن فيه . وقوله (أو غيره)

الدين من حَرَج) وهى قاعده مكية كلية . فقى هذا ما يدل على صحة الأخذ بالعموم اللفظى وإن دل الاستعمال اللغوى أو الشرعى على خلافه .

وكذلك قوله تعالى : (ومن يشاقِقِ الرسول من بعد ماتبيّن له الهدى) الآية ! فإنها نزلت فيمن ارتد عن الاسلام ، بدليل قوله بعد : (إن اللهَ لايغفرُ ان يُشركَ به) الآية ! ثم إن عامة العلماء استدلوا بها على كون الإجماع حجة وأن مخالفه عاصٍ ، وعلى أن الابتداع فى الدين مذموم . وقوله تعالى : (ألا إنهم يثْنون صدورَهم لِيَسْتَخْفوا منه) ظاهر مساق الآية أنها فى الكفار والمنافقين أو غيرهم بدليل قوله (ليستخفوا منه) أى من الله تعالى أو من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال ابن عباس إنها فى أناس كانوا يستحيون أن يتخلّوا فيُفضوا الى السماء ، وأن يجامعوا نساءهم فيفضوا الى السماء ، فنزل ذلك فيهم ، فقد عم [1] هؤلاء فى حكم الآية مع أن المساق لا يقتضيه .

ومثل هذا كثير . وهو كله مبنى على القول باعتبار عموم اللفظ لاخصوص السبب .

ومثله قوله تعالى : (ومَن لم يحْكُم بما أنزل الله فاولئكَ همُ الكافرون) .

بناء على أنه تخصيص كما تقدم للمؤلف الكلام فيه فى باب النسخ على اصطلاح المتقدمين . ولو ذكره واقتصر عليه لكان أنسب بالمقام . وهذا كله على بعض التفاسير فى آية (وإن تبدوا مافى أنفسكم) أى على أنها راجعة للشهادة وكتمانها فيكون فيه شاهد لما نحن فيه

(١) ابن عباس يقول صراحة « إنها نزلت فى الذين يستحيون » ولا يلزم من الاستخفاء بمعنى الاستحياء النفاق أو الكفر . فهو يخالف غيره فى سبب النزول ، فلا يجعلها فى الكفار ثم يسحب حكمها على بعض المؤمنين حتى تجعل الآية مما نحن فيه . فما لم يقل ابن عباس صراحة إنها نزلت فى الكفار وانها تشمل من استحيا الخ لم يكن لذكرها هنا وجه . وحديث ابن عباس هذا أخرجه البخارى

مع أنها نزلت[١] فى اليهود والسياق يدل على ذلك؛ ثم إن العلماء عمّوا بها غير الكفار، وقالوا: كُفرٌ دون كفر

فإذا رجع هذا البحث الى القول بأن لا اعتبار بعموم اللفظ، وإنما الاعتبار بخصوص السبب[٢] وفيه من الخلاف ما علم[٣]، فقد رجعنا الى أن أحد القولين هو الأصح. ولا فائدة زائدة[٤]

والجواب أن السلف الصالح إنما جاءوا بذلك الفقه الحسن بناء على أمر آخر غير راجع الى الصيغ العمومية؛ لأنهم فهموا من كلام الله تعالى مقصوداً يفهمه الراسخون فى العلم، وهو أن الله تعالى ذكر الكفار بسيء أعمالهم، والمؤمنين، بأحسن أعمالهم، ليقوم العبد بين هذين المقامين على قدمى الخوف والرجاء، فيرى

(١) أى الآيات الثلاث نزلت فى اليهود خاصة كما قال ابن عباس فيما رواه عنه ابو داود (هذه الآيات الثلاث خاصة نزلت فى قريظة والنضير) وفى مسلم عن البراء أنها فى الكفار كلها (راجع قصة اليهودى المحمم المجلود وهو سبب نزول هذه الآيات فى التيسير)

(٢) وان من المخصص المنفصل سبب النزول يعنى وما شاكله، فان ماذكره المؤلف فى هذا المقام لا يقتصر مقتضى الحال فيه على خصوصية السبب، كما هو ظاهر فان كلامه فيما هو أوسع من ذلك، كما فى كلام عمر وكلام معاوية

(٣) وهو أن الجمهور على القول باعتبار عموم اللفظ، ولا اعتبار بخصوص السبب. والنزاع فيما إذا بنى عام مستقل على سبب خاص. مثاله انه سئل صلى الله عليه وسلم عن بئر بضاعة التى تلقى فيها الجيف فقال (خلق الله الماء طهورا لاينجسه شىء الخ). وكما فى قصة مروره بشاة ميمونة ميتة فقال (أيما إهاب دبغ فقد طهر) وقد نقل عن الشافعى أن العبرة بخصوص السبب مخالفا للجمهور الذين حجوه بالأدلة المتضافرة على ان العبرة بعموم اللفظ

(٤) قد يقال: وكيف لا تكون الفائدة زائدة، وقد صحح بناء على فهمك غير ماصححه الجمهور، من أن العبرة بالعموم لا بالخصوص. إلا ان يقال أنه يريد الفائدة التى يعنيها المؤلف ويكد للحصول عليها وهى انه لا تخصيص بالمنفصل أصلا

أوصاف أهل الإيمان وماأعد لهم ، فيجتهد رجاء أن يدركهم ، ويخاف أن لا يلحقهم، فيفر من ذنوبه ، ويرى أوصاف اهل الكفر وما أعد لهم ، فيخاف من الوقوع فيما وقعوا فيه ، وفيما يشبهه ، ويرجو بإيمانه أن لا يلحق بهم . فهو بين الخوف والرجاء من حيث يشترك مع الفريقين فى وصف ما وإن كان مسكوتا عنه ، لأنه إذا ذكر الطرفان كان الحائل بينهما مأخوذ [١] الجانبين كحال الاجتهاد لافرق ، لامن جهة أنهم حملوا ذلك محمل الداخل تحت العموم اللفظى . وهو ظاهر [٢] فى آية الأحقاف ، وهود ، والنساء فى آية (إن الذين توفَّاهُم الملائكة) ، ويظهر أيضاً فى قوله : (ويتَّبِع غير سبيل المؤمنين) . وما سوى [٣] ذلك فإما من تلك القاعدة ، وإما أنها بيان فقه الجزئيات من الكليات العامة ، لاأن المقصود التخصيص بل بيان جهة [٤] العموم ، وإليك النظر فى التفاصيل . والله المستعان

---

(١) أى يتجاذبه الطرفان ويأخذه كل منهما إلى جهته . فهو مأخوذ لكل منهما فالعبارة مستقيمة .

(٢) لأن الآيات المذكورة لا يتأتى فيها اندراج المؤمنين فى عمومها اللفظى لاسيما الآيات الثلاث الأول وعلى ما هو الظاهر فى الآية الرابعة من قوله (ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى) ولذا أفردها بقوله (ويظهر أيضا)

(٣) أى من الآيات السابقة المستشكل بها . وقوله (من تلك القاعدة) أى المتقدمة فى هذا الجواب . ويمكن اطرادها فى الجميع وإما أنه من المجيبين — كابن عباس فى آية (ويحبون أن يحمدوا) — بيان وتقرير لطريقة أخذ الجزئيات الفقهية من الكليات ، وأنه يلزم أن يوقف بها عند الحد الاستعمالى فى المقاصد الشرعية ، ولا يرجع بها إلى الوضع على الاطلاق ، وليس مقصودهم أن الآيات كانت فى قصد الشارع عامة ثم خصصت ، بل غرضهم بيان أن عمومها ليس بحسب مافهم السائل عموما ينظر فيه للوضع العربى الافرادى ، بل الإستعمالى بحسب مقاصد الشارع فى مثله . ومايعين عليه المقام وما يقتضيه الحال ، وعليه يكون قوله (وما سوى ذلك) راجعا إلى ما سبق من أول الفصل . وظاهر أن صحة العبارة (لا أن المقصود) وليست (لأن) كما فى أصل النسخة

(٤) أى وأنه عموم بقدر مقاصد الشرع فيه ، بعد فهم قواعد الشريعة . أى فلم

فصل

إذا تقرر ما تقدم فالتخصيص إما بالمنفصل أو بالمتصل

فإن كان بالمتصل؛ كالاستثناء والصفة والغاية و بدل البعض، وأشباه ذلك فليس فى الحقيقة بإخراج لشىء بل هو بيان لقصد المتكلم فى عموم اللفظ أن لا يتوهم السامع منه غير ما قصد وهو ينظر إلى قول سيبويه: «زيدٌ الأحمرُ» عند من لا يعرفه «كزيد» وحده عند من يعرفه. و بيان ذلك أن زيدا الأحمر هو الاسم المعرّف به مدلول زيد بالنسبة إلى قصد المتكلم، كما كان الموصول مع صلته هو الاسم لا أحدهما. وهكذا إذا قلت: «الرجل الخياط» فعرفه السامع فهو مرادف «لزيد» فإذاً المجموع هو[1] الدال. و يظهر ذلك فى الاستثناء إذا قلت «عشرة الا ثلاثة» فانه مرادف لقولك «سبعة» فكأنه وضع آخر عرضَ حالة التركيب. و إذا كان كذلك فلا تخصيص فى محصول الحكم لا لفظا ولا قصدا[2]، ولا يصح أن يقال إنه مجاز أيضاً، لحصول الفرق عند أهل العربية بين قولك «ما رأيت أسداً

يفهموا العموم من الوقوف عند حد اللفظ العام نفسه، ولم يفهموا الخصوص باعتبار أنه تخصيص وإخراج لما كان داخلا حتى يكون المخصص منفصلا بطريق من طرقة

(١) ولا تخصيص فيه. وهو حقيقة فيه. وهذا رأى أبى الحسين أن ما خص بغير مستقل كالشرط والاستثناء والصفة فالباقى يكون اللفظ فيه حقيقة؛ وذلك لأن هذه المذكورات صارت كالجزء من الدال على المعنى المقصود، وصار الدال معها لمعنى غير ما وضع له أولا. وقوله (ويظهر ذلك فى الاستثناء) لأن العام الذى أخرج منه البعض كقولك أكرم بنى تميم إلا البخلاء منهم باق على عمومه دلالة وإرادة، وليس من العام المخصص فى شىء. ومثل هنا بعشرة، وليست اسماء العدد من العموم فى شىء إلا أن غرضه إفادة أن الاستثناء جزء من الكلام الدال على السبعة وهو أظهر من الصفة

(٢) يترتب الثانى على الأول، لأنه إذا كان اللفظ بقيده آتيا على قدر المراد فلا محل للتخصيص قصدا

يفترس الأبطال » وقولك « ما رأيت رجلا شجاعاً » وأن الأول مجاز ، والثانى حقيقة . والرجوع فى هذا اليهم ، لا إلى مايصوره العقل [1] فى مناحى الكلام

وأما التخصيص بالمنفصل فانه كذلك أيضا راجع إلى بيان المقصود فى عموم الصيغ، حسبما تقدم فى رأس المسألة ، لا أنه على حقيقة التخصيص الذى يذكره الاصوليون

فإن قيل : وهكذا يقول الأصوليون إن التخصيص بيان المقصود بالصيغ المذكورة ، فإنه رفع لتوهم دخول المخصوص تحت عموم الصيغة فى فهم السامع ، وليس بمراد الدخول تحتها ، وإلا كان التخصيص نسخاً . فاذاً لافرق بين التخصيص بالمنفصل والتخصيص بالمتصل على ما فسرت . فكيف تفرق بين ما ذكرت وبين ما يذكره الأصليون ؟

فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر . وذلك أن ماذكر هنا راجع الى بيان وضع الصيغ العمومية فى أصل الاستعمال العربى أو الشرعى، وما ذكره الأصوليون يرجع الى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم الى الخصوص ، فنحن بينا أنه بيان لوضع اللفظ ، وهم قالوا إنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه ، وبينهما فرق . فالتفسير الواقع هنا نظير بيان الذى [2] سيق عقب اللفظ المشترك ليبين المراد منه ، والذى للأصوليين نظير [3] البيان الذى سيق عقيب الحقيقة ليبين أن المراد المجاز ، كقولك رأيت أسداً يفترس الأبطال

(١) كأن يصور أن الرجل فى سياق النفى عام عموما قصره الوصف على نوع منه وهو أقل مما كان يتناوله قبل الوصف ، فهوغير ماوضع له(رجل) فيكون مجازاً

(٢) وهو لا يخرج الصيغ عن وضعها وإنما يكشف عن الوضع المراد من بين الأوضاع

(٣) وإنما قال (نظيره) أى شبيهه للفرق الظاهر بين المعنى المجازى المنقول اليه وبين المعنى الباقى بعد التخصيص . فان الأول ليس بعضا مما وضع له اللفظ حقيقة بل معنى آخر مناسب له فقط أما الثانى فانه بعض ما وضع له اللفظ ، ولذا قال بعضهم إنه لا يزال اللفظ فيه حقيقة

فإن قيل أفيكون تأصيل أهل الأصول كله باطلا ، أم لا ؟ فان كان باطلا لزم أن يكون ما أجمعوا عليه من ذلك خطأ ، والأمة [١] لاتجتمع على الخطأ . وإن كان صواباً وهو الذى يقتضيه إجماعهم فكل ما يعارضه خطأ . فإذاً كل ماتقدم بيانه خطأ

فالجواب أن اجماعهم أولا غير ثابت على شرطه ، ولو سلم أنه ثابت لم يلزم منه إبطال ما تقدم ؛ لأنهم إنما اعتبروا صيغ العموم بحسب ما تدل عليه فى الوضع الإفرادى ، ولم يعتبروا حالة الوضع الاستعمالى ، حتى اذا أخذوا فى الاستدلال على الأحكام رجعوا الى اعتباره : كلٌّ على اعتبار رآه ، أو تأويل ارتضاه . فالذى تقدم بيانه مستنبط من اعتبارهم الصيغ فى الاستعمال ، بلا خلاف بيننا و بينهم ، إلا ما يَفهم عنهم من لا يحيط علما بمقاصدهم ، ولا يجود محصول كلامهم . و بالله التوفيق .

فصل

فإن قيل حاصل [٢] ما مر أنه بحث فى عبارة ، والمعنى متفق عليه ؛ ومثله لا ينبنى عليه حكم

فالجواب أن لا ؛ بل هو بحث فيما ينبنى عليه أحكام :

« منها » انهم اختلفوا فى العام إذا خص هل يبقى [٣] حجة أم لا ؟ وهى من

---

(١) أى والأصوليون أمة فى فنهم

(٢) يعنى يؤخذ من جوابه السابق أن المآل واحد ، وأنهم وإن سموه تخصيصا وإخراجا لبعض ما دخل فى العام ، إلا أنهم عند الاستنباط وأخذ الاحكام اعتبروا الصيغ بالوضع الاستعمالى لا الوضع الافرادى فالمآل واحد والخلاف فى العبارة وهذا ما رتب عليه هذا السؤال ليدفعه

(٣) أى العام الذى خصص بمبين كاقتلوا المشركين ، المخصص بالذمى مثلا . أما

المسائل الخطيرة فى الدين ، فإن الخلاف فيها فى ظاهر الأمر شنيع ؛ لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هى العمومات ، فإذا عدت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضاً من أن جميع العمومات أو غالبها مخصص ، صار معظم الشريعة مختلفا فيها هل هو حجة أم لا ؟ ومثل ذلك يلقى فى المُطْلَقات فانظر فيه . فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور لم يبق [1] الإشكال المحظور ، وصارت العمومات حجة على كل قول

ولقد أدى إشكال هذا الموضع الى شناعة [2] أخرى ، وهى أن عمومات

المخصص بمجمل ، نحو هذا العام مخصوص ، أو لم يرد بهمايتناوله ، فليس بحجة اتفاقا . والجمهور على أن المخصص بمبين حجة فى الباقى مطلقا ، وقال البلخى : حجة إن خص بمتصل لا منفصل

(١) أى لأن من قال بعدم الحجية يقول فى دليله إن الصيغة إذا خصت صارت فى بقية المسميات مجازا ، بل كان ما تحتها من المسميات مراتب فى المجاز متعددة فكان اللفظ فيها مجملا ، فلا بد من دليل على مايراد منها فأنت ترى أن الاشكال فى كون الباقى حجة ماناشئ إلا من دعوى أن التخصيص يجعل الباقى مجازا ، وعلى رأى المؤلف لا يكون مجازا فلا اشكال فى أن العام حقيقة فى جميع ما قصد ، فهو حجة فيه ، وسقط سبب الخلاف فى الحجية . وقوله (صارت العمومات حجة على كل قول) يعنى أنه يلزم ذلك ، وأن من خالف لو اطلع على ما قلنا وعرف سقوط سبب مخالفته لقال بالحجية مع الجمهور

(٢) تعلم أن المسألة آلت إلى أنه يقول إن الذى يسمونه تخصيصا بالمتصل أو المنفصل ليس تخصيصا ، وأن هذه العمومات وإن لم تبق بمعناها الوضعى الافرادى الشامل لأكثر من المراد للشارع ، فهى بحسب الاستعمال ومقاصد الشرع إنما تنطلق على ما يراد فقط ، بحسب مقتضى المقام وقرائن الأحوال ، وهى حقيقة فيما يراد ، لا مجاز : وأن هذه القرائن تعتبر كمبين المجمل لا كقرائن المجاز الذى يقتضيه القول بالتخصيص . وعليه فالمقدار الذى يتناوله العام المقصود للشارع لا يختلف على رأيه ورأى الأصوليين ، والاعتداد بالعمومات القرآنية فيما أراده منها القرآن

القرآن ليس فيها ما هو معتد به فى حقيقته من العموم ، و إن قيل بأنه حجة بعد التخصيص ؛ وفيه ما يقتضى إبطال الكليات القرآنية ، و إسقاط الاستدلال به جملة ، إلا بجهة من التساهل وتحسين الظن ، لاعلى تحقيق النظر والقطع بالحكم . وفى هذا اذا تؤمل توهين الأدلة الشرعية ، وتضعيف الاستناد اليها . ور بما نقلوا فى الحجة لهذا الموضع عن ابن عباس أنه قال : ليس فى القرآن عام إلا مخصص ، إلا قوله تعالى : (والله بكل شىء عليم) وجميع ذلك مخالف لكلام العرب ،

....

واحد، متى درجنا على القول بالحجية فى الباقى الذى بالغ عليه . والقرائن العقلية والحسية وغيرها مما يسميه هو كبيان للمجمل ويسمونه هم مخصصا لا بد منها عند الطرفين . فانا إذا قلنا لا يعمل بالعام إلا بعد الاستقصاء عن المخصص فكذلك نقول لا يعمل بالمجمل إلا بعد التحقق من المبين . فأين هو إبطال الكليات القرآنية وإسقاط الاستدلال بها إلا على جهة التساهل وتحسين الظن على رأيهم ، وعدم ذلك على رأيه ؟ ثم أين الأخلال بجوامع الكلم على رأيهم ، وعدم الاخلال بها على رأيه ؟ مع أن المقدار الذى يتناوله العام واحد بعد التخصص أو بعد البيان . وكيف نقول على رأيهم بافتقار الجوامع الى قرائن ومخصصات ولا نقول بذلك فيها على رأيه ؟ وقد قال بعد (فالحق أنها على عمومها الذى يفهمه العربى الفهم المطلع على مقاصد الشرع) فاذا ليست باقية على وضعها الافرادى ولا هى غير مفتقرة الى فهم العربى المطلع على مقاصد الشرع لتكون قرينة له يفهم بها مقدار ماتناوله العام ، فليست مستغنية عن القرائن والمقيدات على ماقاله أيضا غايته أنه لا يسميه تخصيصا ، بل بيانا لا بد منه . وهلا قال فى الفائدة الثانية وبذلك أيضا انحسمت مادة الشناعة الناشئة من وجود خلاف فى حجية العام المخصص ، لأنه مهما كان الخلاف ضعيفا فان هذا النزاع يوهن الاستدلال بهذه العمومات وهى معتمد الشريعة ، و يجعل الأخذ بها من طريق تحسين الظن ، لا من باب تحقيق النظر والقطع بالحكم . وتبنى الفائدة الثالثة عليه أيضا ، لأن العمومات إنما تكون جوامع إذا كان معناها محددا محررا ، وهو إنما يكون كذلك إذا كان اللفظ فيه حقيقة ، لا مجازا محتملا كما تقدم بيانه عند من يذهب إلى أنه ليس بحجة ، لاجماله فى المراتب التى يحتملها المجاز

ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التى فهموها تحقيقاً ، بحسب قصد العرب فى اللسان ، وبحسب قصد الشارع فى موارد الأحكام

وأيضاً فمن المعلوم أن النبى صلى الله عليه وسلم بُعث بجوامع الكلم ، واختُصر له الكلام اختصاراً على وجه هو أبلغ ما يكون ، وأقرب ما يمكن فى التحصيل ورأسُ هذه الجوامع فى التعبير العمومات ، فإذا فرض أنها ليست بموجودة فى القرآن جوامعَ ، بل على وجه تفتقر فيه الى مخصصات ومقيدات وأمور أخر ، فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة . وما نقل عن ابن عباس إن ثبت من طريق صحيح فيحتمل التأويل

فالحق فى صيغ العموم إذا وردت أنها على عمومها فى الأصل الاستعمالى ، بحيث يفهم محلَّ عمومها العربىُّ الفهم المطلع على مقاصد الشرع ، فثبت أن هذا البحث ينبنى عليه فقه كثير ، وعلم جميل . وبالله التوفيق

﴿ المسألة الرابعة ﴾

عمومات العزائم وإن ظهر ببادىء الرأى أن الرخص تخصصها [1] فليست بمخصصة لها فى الحقيقة ، بل العزائم باقية على عمومها ، وإن أطلق عليها أن الرخص خصصتها فإطلاق مجازى لا حقيقى

والدليل على ذلك أن حقيقة الرخصة إما أن تقع بالنسبة الى ما لا يطاق ، أوْ لا

فإن كان الأول فليست برخصة فى الحقيقة ؛ إذ لم يخاطب بالعزيمة من لا يطيقها ، وإنما يقال هنا إن الخطاب بالعزيمة مرفوع من الأصل ، بالدليل الدال على رفع تكليف ما لا يطاق ؛ فانتقلت العزيمة الى هيئة أخرى ، وكيفية مخالفة للأولى كالمصلى لا يطيق القيام فليس بمخاطب بالقيام ، بل صار فرضه الجلوس أو على جنب أو ظهر ، وهو العزيمة عليه . وإن كان الثانى فمعنى الرخصة فى حقه أنه إن

---

(١) حتى يقال مثلا : الظهر أربع إلا على المسافر ، وصوم رمضان واجب إلا على المسافر . وهكذا ، فتكون الرخص مخصصة لأدلة العزائم

انتقل الى الأخف فلا جناح عليه ، لا أنه سقط [١] عنه فرض القيام . والدليل على ذلك أنه إن تكلف فصلى قائما فإما أن يقال إنه أدى الفرض على كمال العزيمة أو لا . فلا يصح أن يقال إنه لم يؤده على كماله ، إذ قد ساوى فيه الصحيحَ القادر من غير فرق ، فالتفرقة بينهما تحكم من غير دليل ، فلابد أنه أداه على كماله . وهو معنى كونه داخلا تحت عموم الخطاب بالقيام

فإن قيل : إن العزيمة مع الرخصة من خصال الكفارة بالنسبة اليه ، فأيّ الخصلتين فعل فعلى حكم الوجوب . وإذا كان كذلك فعمله بالعزيمة عمل على كمال ، وقد ارتفع عنه حكم الانحتام ، وذلك معنى تخصيص عموم العزيمة بالرخصة فقد تخصصت عمومات العزائم بالرخص على هذا [٢] التقرير ، فلا يستقيم القول ببقاء العمومات إذ ذاك

وأيضا [٣] فان الجمع بين بقاء حكم العزيمة ومشروعية الرخصة جمع بين متنافيين لأن معنى بقاء العزيمة أن القيام فى الصلاة واجب عليه حتما ، ومعنى جواز الترخص أن القيام ليس بواجب حتما ؛ وهما قضيتان متناقضتان ، لاتجتمعان على موضوع واحد ، فلا يصح القول ببقاء العموم بالنسبة الى من يشق عليه القيام فى الصلاة

وأمر ثالث ، وهو أن الرخصة قد ثبت التخيير بينها وبين العزيمة ، فلو كانت العزيمة هنا باقية على أصلها من الوجوب المنحتم لزم من ذلك التخيير بين الواجب وغير الواجب ، والقاعدة أن ذلك محال لا يمكن . فما أدى اليه مثله .

---

(١) ويدل على عدم سقوطه قولهم فى الرخصة (مع قيام السبب للحكم الأصلى)

(٢) وكأنه يقول : الظهر تجب أربعا وجوبا منحتما ، إلا على المسافر . فان أدى اثنين أو أربعا صح وارتفع انحتام الأربعة الذى كان على غير المسافر . وهذا تخصيص لعموم دليل العزيمة

(٣) هذا الوجه وما بعده مبنيان على الوجه الأول ومتوقفان عليه . فمتى بطل بطلا . ولذا كان الجواب بابطال الأول كافيا فى إبطال الاعتراضين . ويبقى الكلام على ماجعله المؤلف جوابا عن الثانى ليدفع التناقض به . وسيأتى مافيه

فالجواب أن العزيمة مع الرخصة ليستا من باب خصال الكفارة ، إذ لم يأت دليل ثابت يدل على حقيقة التخيير ، بل الذى أتى فى حقيقة الرخصة أن من ارتكبها فلا جناح عليه خاصة ، لا أن المكلف مخير بين العزيمة والرخصة ؛ وقد تقدم الفرق بينهما فى كتاب الأحكام فى فصل العزائم والرخص . وإذا ثبت ذلك فالعزيمة على كمالها وأصالتها فى الخطاب بها ؛ وللمخالفة حكم[1] آخر .

وأيضاً فان الخطاب بالعزيمة من جهة حق الله تعالى ؛ والخطاب بالرخصة من جهة حق العبد فليسا بواردين على المخاطب من جهة واحدة ، بل من جهتين مختلفين وإذا اختلفت الجهات أمكن الجمع وزال[2] التناقض المتوهم فى الاجتماع ، ونظير تخلف العزيمة للمشقة[3] تخلفها للخطأ ، والنسيان ، والإكراه ، وغيرها من الاعذار التى يتوجه[4] الخطاب مع وجودها مع أن التخلف غير مؤثم ولا موقع فى محظور وعلى هذا ينبنى معنى آخر يعم هذه المسألة وغيرها[5] وهو أن العمومات التى هى

---

(١) وهو رفع الاثم

(٢) كيف والمخاطب واحد على كل حال ، هو الله تعالى ، فسواء أكان الخطابان من جهة حق الله ، أم من جهة حق الآدمى ، أم موزعين كما يقول ، فالاشكال باق لا يرتفع بهذا الجواب ، لأن الله كلفه بالعزيمة تكليفا متحتما وإن كان لحقه تعالى ، وكلفه بها تكليفا غير منحتم لحق العبد ، والتكليف فى قضية واحدة بالوحدات الثمانية المعتبرة فى التناقض فهما اختلف سبب التكليف فان التناقض حاصل ، لا يدفعه إلا التخصص أو الجواب بأن العزيمة مع الرخصة ليست من باب خصال الكفارة كما قال (هل هى ؟) هى

(٣) أى لايعدم الطاقة الذى جعله لاتكليف معه . فيبقى الكلام فى أن النسيان وما معه مما لا يطاق أم مما فيه المشقة فقط ؟ فان كان من الأول لزم أن يسقط التكليف بلا فارق بينهما . وسيأتى تتميم الكلام

(٤) ويكون معنى رفعها فى الحديث رفع الاثم لارفع التكليف ، بدليل مطالبته بالأداء بعد زوال النسيان وما معه

(٥) وإن لم يكن مما يسمى رخصة

عزائم إذا رفع الإثم عن المخالف فيها لعذر من الأعذار ، فأحكام تلك العزائم متوجهة على عمومها من غير تخصيص ، وإن أطلق عليها أن الأعذار خصصتها فعلى المجاز لا على الحقيقة . ولنعدها مسألة على حدتها ، وهى :

﴿ المسألة الخامسة ﴾

والأدلة على صحتها ما تقدم[1] . والمسألة وإن كانت مختلفا فيها على وجه آخر فالصواب جريانها على ما جرت عليه العزائم مع الرخص . ولنفرض المسألة فى موضعين :

(أحدها)[2] فيما إذا وقع الخطأ من المكلف ، فتناولَ ما هو محرم ظهرت علة تحريمه بنص أو إجماع أوغيرهما ؛ كشارب المسكر يظنه حلالا ، وآكل مال اليتيم أو غيره يظنه متاع نفسه ، أو قاتل المسلم يظنه كافراً ، أو واطىء الأجنبية يظنها

---

(١) قال فى الدليل الأول هناك : لايخاطب بالعزيمة من لا يطيقها ، فالخطاب مرفوع من الأصل ، لرفع التكليف بما لا يطاق، فاجراء هذا الدليل لايناسب مانحن فيه لأنه ينتج عكس مطلوبه ويقتضى أنه لاتكليف مع النسيان والخطأ وأيضا قالوا إن الفهم والقدرة على الامتثال شرطان فى التكليف ، وأجابوا عن مثل اعتبار طلاق السكران الفاقد للشرط بأنه من قبيل ربط الأحكام بأسبابها ، فهو من خطاب الوضع لامن التكليف . وهذا يشكل على المسألة هنا ، وعلى قوله سابقا (ونظير تخلف العزيمة للمشقة تخلفها للخطأ والنسيان والاكراه وغيرها من الاعذار التى يتوجه الخطاب الخ) إلا أن يقال إنه جار على القول بتوجه التكليف إلى هؤلاء جميعا ، وأشار إلى ذلك بقوله (وان كان مختلفا فيها) ويكون معنى الشرط على هذا القول أنه شرط فى المؤاخذة لافى أصل توجه التكليف . هذا وقد سبق له فى باب الاحكام الافاضة فى مرتبة العفو وأنها زائدة عن الأحكام الخمسة ، وأقام الأدلة عليها إثباتا ونفيا ، وذكر مواضعها على القول بثبوتها ، وختم المبحث هناك بما ختمه به هنا من أن هذا مبحث لاينبنى عليه فقه وأن الأولى تركه فراجعه إن شئت

(٢) فرض المسألة فى هذين الموضعين من باب التمثيل لاالاستقصاء ، لأنها أوسع من ذلك . وقد سبق له فى النوع الأول من الأنواع الثلاثة لمرتبة العفو المذكور هناك ـ وهو الوقوف مع الدليل المعارض قصد نحوه ـ أن أدرج فيه العمل بالعزيمة مع وجود مقتضى الرخصة ، كما أدرج فيه المتأول كشارب المسكر يظنه حلالاً ،

زوجته أو أمته ، وما أشبه ذلك ؛ فان المفاسد التى حرمت هـذه الأشياء لأجلها واقعة أو متوقعة ، فانّ شارب المسكر قد زال عقله وصده عن ذكر الله وعن الصلاة وآكل مال اليتيم قد أخذ ماله الذى حصل له به الضرر والفقر . وقاتل المسلم قد أزهق دم نفس (وَمَنْ قَتَلَها فكأنما قتلَ النَّاسَ جميعاً) ، وواطىء الأجنبية قد تسبب فى اختلاط نسب المخلوق من مائه . فهل يسوغ فى هـذه الأشياء أن يقال إن الله أذن فيها وأمر[1] بها ؟ كلا بل[2] عذَر الخاطىء ، ورفع الحرج والتأثيم بها وشرَع مع ذلك فيها التلافى حتى تزول المفسدة فيما يمكن فيه الازالة ؛ كالغرامة والضمان فى المال ، وأداء الدية مع تحرير الرقبة فى النفس ، و بذل المهر مع إلحاق الولد بالواطىء وما أشبه ذلك (قُلْ إنَّ اللهَ لايأمُرُ بالفحشاءِ) (إنَّ اللهَ يأمُرُ بالعَدْلِ والإحسان وإيتَاءِ ذِى القُرْبَى وينهَى عن الفحشاءِ والمنكرِ والبَغْىِ) ، غير أن عـذر الخطأ رفع حكم التأثيم المرتب على التحريم

(والموضع الثانى) إذا أخطأ الحاكم فى الحكم ، فسلَّم المال إلى غير أهله ، أو الزوجة إلى غير زوجها ، أو أدب من لم يستحق تأديباً وترك من كان مستحقاً له

وأدرج فيه خطأ القاضى فى مسائل الاجتهاد مالم يكن أخطأ نصا أو إجماعا أو بعض القواطع . وإنما قيده بقوله (ظهرت الخ) حتى يتأتى له قوله بعد (فهل يسوغ أن يقال الخ) يعنى ومع مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها لايمكن أن يقال ذلك . وكذا يقال فى الموضع الثانى

(١) المناسب (أو) لينفى الأباحة والأمر ، فيبقى النهى متوجها كما سيقول (رفع حكم التأثيم المرتب على التحريم) وقوله بعد (مأمورا بما أخطأ فيه أو مأذونا له فيه) يؤيد أن المقام لأو

(٢) يعنى بل نهى عنها غايته أنه عذر الخاطىء فلم يؤاخذه يريد أن المكلف فى كل عمل يتوجه عليه من الله إما الاباحة لفعله ، وإما الأمر ، وإما النهى فهنا فى هذه الأمور لايتأتى الاباحة ولا الأمر . فبقى أن يتوجه النهى ، غايته أنه لايؤاخذه ، لفقد شرط المؤاخذة . وقد يذكر هذا دليلا على أنه قد تخلو وقائع من حكم الله فيها ودليلا على ثبوت مرتبة العفو . وكلا هذين مبنى على أنه لاتكليف رأسا عند فقد الشرطين المذكورين آنفا ، خلافا لما جرى عليه هو فى هذه المسألة وما قبلها فى قوله (ونظير تخلف العزيمة للمشقة الخ)

أو قتل نفساً بريئة إما لخطأ فى دليل أو فى الشهود ، أو نحو ذلك ، فقد قال[1] تعالى: (وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ) الآية ! وقال : (وأشهدوا ذوى عدل منكم) ، فاذا أخطأ فحكم بغير ما أنزل الله فكيف يقال أنه مأمور بذلك ؟ أو أشهد ذوى زور فهل يصح أن يقال إنه مأمور[2] بقبولهم و بإشهادهم ؟ هذا لا يسوغ بناء على مراعاة المصالح فى الأحكام ، تفضلا كما اخترناه ، أو لزوماً كما يقوله المعتزلة ، غير أنه معذور فى عدم إصابته كما مر . والأمثلة فى ذلك كثيرة

ولو كان هذا الفاعل وهذا الحاكم مأموراً بما أخطأ فيه ، أو مأذوناً له فيه ، لكان الأمر بتلافيه إذا اطلع عليه على خلاف مقتضى الأدلة ؛ إذ لا فرق بين أمر وأمر ، و إذن و إذن ، إذ الجميع ابتدائى ، فالتلافى بعد أحدهما دون الآخر شىء لا يعقل له معنى . وذلك خلاف ما دل عليه اعتبار المصالح

فان التزم أحد هذا الرأى ، وجرى[3] على التعبد المحض ، ورشحه بأن الحرج

---

(١) أى فهو مما ظهرت علة تحريمه بنص

(٢) يريد بل هو منهى عن ذلك ولم لا يقال إنه مأمور به فى نظر المكلف وفى اجتهاده هو ، وهو لا يكلف إلا بهذا القدر لا أنه مأمور به على التحقيق ولهذا توجه الأمر الجديد بتلافى ما أفسده كما سيشير إليه بعد (وقوله لا فرق بين أمر وأمر الخ) الفرق ظاهر يقتضيه نفس بناء الأحكام على المصالح ، فان التكليف للفاعل وللحاكم إنما هو بطيقه ويظنه صوابا . فاذا ظهر الخطأ فى ظنه فترتب عليه فساد أو ظلم للغير ورد تكليف جديد بازالة الظلم . وهذا من لوازم مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها .فاذا جرينا على أن هذا من مرتبة العفو أو أنه لا يلزم لله فى كل واقعة حكم كان الأمر أشد وضوحا

(٣) وليس بلازم على ما عرفت . وقد يشكل على كلامه من أن خطأ الحاكم منهى عنه ما هو متفق عليه من إثابة المجتهد إذا أخطأ ، وأن له أجرا واحدا وللمصيب أجران ، وهذا فى كل مجتهد فى حكم سواء أكان قاضيا به أم مفتيا أم غيرهما فهل يثاب على المنهى عنه ؟ وسيأتى له فى أول مسألة فى كتاب الاجتهاد أن هذا النوع من الاجتهاد يسمى تحقيق المناط ، وأنه يحتاج إلى بذل الوسع فى تقدير قيمة شهادة الشاهد وعدالته وغير ذلك . فكيف يثاب على قضائه الخطأ وهو على رأيه منهى عنه ؟ فشناعة هذا اللازم على ما اختاره لا انفصال له عنها

موضوع فى التكاليف ، و إصابة ما فى نفس الأمر حرج[٤] أو تكليف بما لا يستطاع و إنما يكلف بما يظنه صواباً ، وقد ظنه كذلك ، فليكن مأموراً به أو مأذوناً فيه ، والتلافى بعد ذلك أمر ثان بخطاب جديد ، فهذا الرأى جار على الظاهر لا على التفقه فى الشريعة . وقد مر له تقرير فى فصل الأوامر والنواهى . ولولا أنها مسألة عرضت[١] لكان الأولى ترك الكلام فيها ؛ لأنها لا تكاد ينبنى عليها فقه معتبر

﴿ المسألة السادسة ﴾

العموم اذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط ، بل له طريقان

« أحدهما » الصيغ إذا وردت . وهو المشهور فى كلام أهل الأصول

« والثانى » استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه فى الذهن أمر كلى عام ، فيجرى فى الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ . والدليل على صحة هذا الثانى وجوه :

(أحدها) أن الاستقراء هكذا شأنه ؛ فإنه تصفُّح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام ، إما قطعى[٢] ، و إما ظنى[٣] . وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية فاذا تمّ الاستقراء حكم به مطلقا فى كل فرد يقدّر[٤] ، وهو معنى العموم المراد فى هذا الموضع

(والثانى) أن التواتر المعنوى هذا معناه ، فان جود حاتم مثلا إنما ثبت على

---

(٤) وهل هذا إلا اعتبار المصالح ؟ فكيف نقول معه جرينا على التعبد المحض؟ إلا أن يقال إنه لذلك سماه ترشيحا لا دليلا

(١) المسائل التى تعرض فى طريق المباحث الأصلية كثيرة . فلو تم له هذا القدر لاتسع المجال لذكر مالا ينبنى عليه فقه ، وقد انكر ذلك فى مقدمات الكتاب وقد علمت أنه ذكر هذه المسألة بتفصيل أوسع فى كتاب الأحكام فى مسألة مرتبة العفو ، فذكرها هنا لمجرد مناسبتها للتخصيص وأنها تعد منه أو لا تعد

(٢) أى إذا كان تاما

(٣) إذا كان فى غالب الجزئيات فقط

(٤) أى يفرض وإن لم يجىء فيه نص ، ولا يخفى عليك أن هذا يكون من نوع الظنى حينئذ

الاطلاق من غير تقييد ، وعلى العموم من غير تخصيص ، بنقل وقائع خاصة متعددة تفوت الحصر ، مختلفة فى الوقوع ، متفقة فى معنى الجود ، حتى حصّلت للسامع معنى كلياً حكم به على حاتم ، وهو الجود . ولم يكن خصوص الوقائع قادحاً فى هذه الإفادة ، فكذلك إذا فرضنا أن رفع الحرج فى الدين مثلا مفقود فيه صيغة عموم فانا نستفيده من نوازل متعددة خاصة ، مختلفة الجهات متفقة فى أصل رفع الحرج كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء ، والصلاة قاعدا عند مشقة طلب القيام ، والقصر والفطر فى السفر ، والجمع بين الصلاتين فى السفر والمرض والمطر ، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم ، و إباحة الميتة وغيرها عند خوف[1] التلف الذى هو أعظم المشقات ، والصلاة إلى أى جهة كان لعسر استخراج القبلة والمسح على الجبائر والخفين لمشقة النزع ولرفع الضرر ، والعفو فى الصيام عما يعسر الاحتراز منه من المفطّرات كغبار الطريق ونحوه ، إلى جزئيات كثيرة جداً يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج ، فانا نحكم بمطلق رفع الحرج فى الأبواب كلها ، عملا[2] بالاستقراء ؛ فكأنه عموم لفظى ، فاذا ثبت اعتبار التواتر المعنوى ثبت فى ضمنه ما نحن فيه

---

(١) المراد بالاباحة الاذن وبخوف التلف ما هو أعم من موجب ألم المسغبة ألما شاقا . و إلا فالاباحة بمعنى استواء الطرفين أو ما لا حرج فيه على ما تقدم له إنما تكون لما يدفع المشقة الفادحة ، لا ما يوجب التلف و إلا كان واجبا

(٢) جمع بين نتيجة الدليل الأول والثانى كما ترى ، لاشتباكهما هنا على ما قرره فانه جعل الاستقراء طريقا لاثبات التواتر المعنوى ، وذلك لأن هذه الجزئيات تتضمن الكلى المراد إثباته ولتعددها وكثرة تنوعها يفهم منها ثبوت القدر المشترك . وإنما قال (ثبت فى ضمنه) ولم يقل ثبت ما نحن فيه لأن ماهنا ليس تواترا معنويا بالمعنى المعروف ، لجود حاتم ، لأن ذلك وصف لجزئى هو حاتم فكل جزئية من أخبار كرمه تعود على هذا الوصف مباشرة بالاثبات بخلاف إثبات العموم أو الكلى باستقراء الجزئيات ، فليس كل جزئى مثبتا لعموم العام مباشرة حتى يتكون من المجموع تواتر معنوى بالمعنى المعروف . بل ذلك إنما جاء من تضمن تلك الجزئيات للمعنى العام الكلى ، فيفهم بسبب تعددها وتنوعها أن الحكم ليس

(والثالث) أن قاعدة سد الذرائع إنما عمل السلف بها بناء على هذا المعنى ؛ كعملهم[١] فى ترك الأضحية مع القدرة عليها وكإتمام[٢] عثمان الصلاة فى حجه بالناس ، وتسليم الصحابة له فى عذره الذى اعتذر به من سد الذريعة ، إلى غير ذلك من أفرادها التى عملوا بها ، مع أن المنصوص فيها إنما هى أمور خاصة كقوله تعالى (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنوا لاتَقُولُوا رَاعِنا) وقوله : (ولا تَسُبُّوا الَّذِين يَدْعُونَ منْ دُونِ اللهِ فَيَسُبُّوا اللهَ عَدْوًا بِغَيْرَ عِلْمٍ) وفى الحديث[٣] : « مِنْ أكبر الكبائر أن يسُبَّ الرجل والديه » وأشباه ذلك ، وهى أمور خاصة لاتتلاقى مع ما حكموا به إلا فى معنى سد الذريعة وهو دليل على ما ذكر من غير إشكال .

فان قيل : اقتناص المعانى الكلية من الوقائع الجزئية غير بيِّن ، من أوجه :

« أحدها » أن ذلك إنما يمكن فى العقليات لافى الشرعيات ، لأن المعانى العقلية بسائط لاتقبل[٤] التركيب ، ومتفقة لاتقبل الاختلاف ، فيحكم العقل فيها على

لخصوصية فى الجزئى ، هذا توضيح كلامه . نقول ومتى تم له هذا أمكن أن يقال فى كل استقراء ولو جزئيا انه تواتر معنوى بهذا المعنى . وقد يقال انه ينافى قولهم إن الحاصل من التواتر علم جزئى من شأنه أن يحصل بالاحساس كوجود مكة مثلا ، فلذا لايقع فى العلوم بالذات ؛ لأن مسائلها كليات ، ونحن نثبت به هنا كليا وعاما . فتأمل

(١) كما أخرجه البيهقى عن أبى بكر وعمر كانا لايضحيان كراهة أن يظن من رآهما وجوبها . وكذا روى ابن عباس ، وبلال ، وابن مسعود ، وابن عمر

(٢) روى البيهقى عن عثمان أنه أتم بمنى ، ثم خطب . فقال لها : إن القصر سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبيه ، ولكنه حدث طغام فخفت أن يستنوا اهـ . وطغام الناس بالفتح أوغادهم . وسيأتى فى المسألة السادسة

(٣) فى الصحيحين وغيرهما ، وفى بقيته ، وهل يسب الرجل والديه ؟ قال : (نعم ، يسب أبا الرجل فيسب أباه ، ويسب أمه فيسب أمه) وهو فى الترمذى وأبى داود أيضا وإن كان فى اللفظ بعض اختلاف

(٤) أى بحيث لاتزيد الماهيات ولا تنقص . فيجب أن تكون الجزئيات فيها ؛

الشيء بحكم مثله شاهداً وغائبا ، لأن فرض خلافه محال عنده بخلاف الوضعيات فإنها لم توضع وضع العقليات ، وإلا كانت هى هى بعينها ، فلا تكون وضعية. هذا خلف ، وإذا لم توضع وضعها ، وإنما وضعت على وفق الاختيار الذى يصح معه التفرقة بين الشيء ومثله ، والجمع بين الشيء وضده ونقيضه ، لم يصح مع ذلك أن يقتنص فيها معنى كلى عام من معنى جزئى خاص

« والثانى » أن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً على ذلك المعنى العام ، أو معانى كثيرة ، وهذا واضح فى المعقول ؛ لأن مابه الاشتراك غير مابه الامتياز ، وإذ ذاك لا يتعين تعلق الحكم الشرعى فى ذلك الخاص بمجرد الأمر العام [1] دون التعلق بالخاص على الانفراد ، أو بهما معاً ، فلا يتعين متعلق الحكم ، وإذا لم يتعين لم يصح نظم المعنى الكلى من تلك الجزئيات ، إلا عند فرض العلم بأن الحكم لم يتعلق إلا بالمعنى المشترك العام دون غيره ، وذلك لا يكون إلا بدليل ، وعند وجود ذلك الدليل لا يتبقى تعلق بتلك الجزئيات فى استفادة معنى عام ، للاستغناء بعموم صيغة ذلك الدليل عن هذا العناء الطويل

متفقة الأحكام . فالمثلان هما المشتركان فى جميع الصفات النفسية ، التى لاتحتاج فى وصف الشيء بها إلى أمر زائد عليها كالانسانية والحقيقة والشيئية للانسان. وتقابلها الصفات المعنوية ، وهى التى تحتاج فى الوصف بها إلى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف ، كالتحيز والحدوث للجسم . ويلزم فى كل مثلين اشتراكهما فيما يجب ويمكن ويمتنع. فكل مايحكم به على أحدهما يحكم به على الآخر فى كل مايرجع إلى مقتضى التماثل . أما مايخرج عن ذلك من كل ما كان تابعا للوجود الخارجى الزائد عن الحقيقة فاختلاف المتماثلين فيه جائز ، فيحكم على زيد بأنه طويل وجاهل وعلى عمرو بأنه قصير وعالم مثلا ، وهكذا . وهو مايشير إليه بقوله فى الثانى (إن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائدا ـ وإذ ذاك الخ) فهذا جار فى العقليات باعتبار الوجود الخارجى الذى فيه المعانى الخاصة

(١) أى المعنى المشترك

(والثالث)[1] أن التخصيصات[2] فى الشريعة كثيرة ، فيخص محل بحكم ، ويخص مثله بحكم آخر ؛ وكذلك يجمع بين المختلفات فى حكم واحد

ولذلك أمثلة كثيرة : كجعل التراب طهوراً كالماء ، وليس بمطهر[3] كالماء ، بل هو بخلافه ، و إيجاب الغسل من خروج المنى ، دون المذى والبول وغيرهما وسقوط الصلاة والصوم عن الحائض ، ثم قضاء الصوم دون الصلاة ، وتحصين الحرة لزوجها ولم تحصن الأمة سيدها ، والمعنى واحد ، ومنع النظر الى محاسن الحرة دون محاسن الأمة وقطع السارق دون الغاصب والجاحد والمختلس ، والجلد بقذف الزنى دون غيره ، وقبول شاهدين فى كل حد ما سوى الزنى ، والجلد بقذف الحر دون قذف العبد ، والتفرقة بين عدتى الوفاة والطلاق ، وحال الرحم لا يختلف فيهما ، واستبراء الحرة بثلاث حيض ، والأمة بواحدة ، وكالتسوية فى الحد بين القذف وشرب الخمر ، و بين الزنى[4] والمعفو عنه فى دم العمد ، و بين المرتد والقاتل وفى الكفارة بين الظهار والقتل و إفساد الصوم ، و بين قتل المحرم الصيد عمداً أو خطأ

وأيضاً فإن الرجل والمرأة مستويان فى أصل التكليف على الجملة ، ومفترقان

---

(١) هذا الثالث ليس وجها مستقلا عن الوجهين قبله ، بل هو تفصيل وإيضاح لقوله فى الأول (وإنما وضعت على وفق الاختيار الذى يصح معه الخ) فان قيل إن ما تقدم فى تجويز ذلك ، وهذا فى وقوع ذلك بالفعل فى هذه الأمثلة . قلنا نعم ولكنه لم يأت بمعنى جديد . ويمكنه أن يصله بالأول على طريق ضرب الأمثلة له . وقد يقال انه فصله وجعله مستقلا لأن جوابه غير جواب الأول ، كما أشار اليه المؤلف . وإن كان بينهما هذا الاتصال الذى أشرنا اليه

(٢) فى الجزء الثانى من أعلام الموقعين أجوبة سديدة عن أكثر ماذكره هنا

(٣) أى بمزيل للنجاسات وآثارها كالماء ومع ذلك جعل مثله فى رفع الحدث

(٤) فلم يقبل العفو فى الزنا ، لا من الزوج ولا من أهل المرأة . بخلاف قتل العمد إذا عفا عنه الأولياء فيقبل ولعل هذا مؤخر من تقديم ، ومحله قبل قوله (وكالتسوية) لأن سائر ما قبله فرق فيها بين المتماثلات ، وسائر مابعده جمع فيه بين المختلفات وهذا على ماقررنا من الأول

بالتكليف اللائق بكل واحد منهما ، كالحيض والنفاس والعدة وأشباهها بالنسبة إلى المرأة ، والاختصاصُ فى مثل هذا لا إشكال فيه . وأما الأول[1] فقد وقع الاختصاص فيه فى كثير من المواضع ، كالجمعة[2] ، والجهاد ، والإمامة ولو فى النساء ، وفى الخارج النجس من الكبير والصغير ، ففرق بين بول الصبي والصبية إلى غير ذلك من المسائل ، مع فقد الفارق فى القسم المشترك . ومثل ذلك العبد فان له اختصاصات فى القسم المشترك[3] أيضا . و إذا ثبت هذا لم يصح القطع بأخذ عموم من وقائع مختصة

فالجواب عن الأول أنه يمكن فى الشرعيات إمكانَه فى العقليات . والدليل على ذلك قطعُ السلف الصالح به فى مسائل كثيرة ، كما تقدم التنبيه عليه. فاذا وقع مثله فهو واضح فى أن الوضع الاختيارى الشرعى مماثل[4] للعقلى الاضطرارى ، لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع

وعن الثانى أنهم لم ينظموا المعنى العام من القضايا الخاصة حتى علموا أن

---

(١) وهو القسم المشترك

(٢) يعنى وهذه الأمور لائقة بكل منهما . ووقع فيها الاختصاص والتفرقة وكان يجدر بها التسوية . فهى مما فرق فيه الحكم كالقسم الأول. ولكنه نوع آخر جعل فيه محل الفرق أصناف الانسان ، وقد كان النظر سابقا إلى جعل محل الفرق نفس الأفعال . بقطع النظر عن الذكورة والأنوثة مثلا . فلذا نصله عن نوعى الأمثلة السابقين فقال (وأيضا الخ)

(٣) كفرضية الجمعة مثلا

(٤) ويبقى قوله (لم توضع وضع العقليات وإلا كانت هى هى بعينها) . ولما كانت هذه مجرد دعوى لا يقوم عليها دليل لم يلتفت إليها فى الجواب فان مجرد شبه شىء بآخر فى أمر من الأمور لا يجعلهما من باب واحد ، إن عقليا فعقلى وإن شرعيا فشرعى

الخصوصيات وما به الامتياز غير[١] معتبرة ، وكذلك الحكم فيمن بعدهم ولو كانت الخصوصيات معتبرة باطلاق لما صح اعتبار القياس ولارتفع من الأدلة رأساً ، وذلك باطل . فما أدى اليه مثله

وعن الثالث أنه الاشكال المورد على القول بالقياس . فالذى أجاب به الأصوليون هو الجواب هنا

فصل

ولهذه المسألة فوائد تنبنى عليها ، أصلية وفرعية . وذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد ، ثم استقرَى معنى عاماً من أدلة خاصة ، واطّرد له ذلك المعنى ، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن بل يحكم عليها وإن كانت خاصة ، بالدخول تحت عموم المعنى المستقرَي من غير اعتبار بقياس أو غيره ، إذ صار ما استقرَى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة ، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه؟

ومن فهم هذا هان عليه الجواب عن إشكال القرافى الذى أورده على أهل مذهب مالك ، حيث استدلوا فى سد الذرائع على الشافعية بقوله تعالى :(ولاتسبُّوا) وقوله (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السَّبت) وبحديث « لعن الله اليهودَ حرمت عليهم الشحوم فجملوها »[٢] الخ ، وقوله : « لاتجوز شهادة خصم ولا ظنين[٣] » ، قال : فهذه وجوه كثيرة يستدلون بها وهى لاتفيد ، فانها تدل

(١) ويبق قوله (وعند وجود ذلك الدليل لا يبقى تعلق بتلك الجزئيات فى استفادة معنى عام للاستغناء عنها بعموم صيغة الدليل) ولم يلتفت إليه فى الجواب لأنه لا يلزم للعلم بأن هذه الخصوصيات غير معتبرة أن يكون ذلك مأخوذاً من دليل لفظى بصيغة فيها العموم ، بل قد يكون بالاستقراء المشار اليه سابقا ، وهو مكون من جزئيات ليس فيها لفظ عام

(٢) تقدم (ج ١ — ص ٢٨٩)

(٣) قال الشوكانى فى نيل الأوطار : روى أبو داود فى المراسيل من حديث طلحة بن عبد الله بن عوف (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث مناديا أنها لاتجوز شهادة خصم ولا ظنين)

على اعتبار الشرع سدّ الذرائع فى الجملة ؛ وهذا مجمع عليه ، وإنما النزاع فى ذرائع خاصة ؛ وهى بيوع الآجال ونحوها ، فينبغى أن تذكر أدلة خاصة بمحل النزاع ، وإلا فهذه لاتفيد ،قال: وإن قصدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها ، فينبغى أن تكون حجتهم القياس خاصة ، ويتعين عليهم حينئذ إبداء الجامع حتى يتعرض الخصم لدفعه بالفارق ، ويكون دليلهم شيئاً واحداً وهو القياس ، وهم لا يعتقدون ذلك ، بل يعتقدون أن مُدرَكهم النصوص ، وليس كذلك ، بل ينبغى أن يذكروا نصوصاخاصة بذرائع بيوع الآجال خاصة ويقتصرون عليها ؛ كحديث[1] أم ولد زيد بن أرقم

هذا ما قال فى إيراد هذا الإشكال

وهو غير وارد على ماتقدم بيانه ؛ لأن الذرائع قد ثبت سدها فى خصوصات كثيرة بحيث أعطت فى الشريعة معنى السد مطلقاً عاماً ، وخلاف الشافعى هنا غير قادح فى أصل المسألة ، ولا خلاف أبى حنيفة .

أما الشافعى فالظن به أنه تم له الاستقراء فى سد الذرائع على العموم ؛ ويدل عليه قوله بترك الأضحية إعلاماً بعدم وجوبها ، وليس فى ذلك دليل صريح من كتاب أو سنة ، وإنما فيه عمل جملة من الصحابة ، وذلك عند الشافعى ليس بحجة[2] . لكن عارضه فى مسألة بيوع الآجال دليل آخر رجح على غيره فأعمله، فترك سد الذريعة لأجله ، وإذا تركه لمعارض راجح لم يعد مخالفاً

---

(١) تقدم الحديث (ج ١ – ص ٢٩٦) وأن الزرقانى على الموطأ ضعفه وقال : لفظ منكر ، لأن العمل الصالح لايبطله الاجتهاد بل الردة . وأن عبدالهادى قال اسناده جيد . وعلى كل حال فهو من حيل الربا : باعت له الجارية بثمانمائة درهم لأجل ، واشترتها بستمائة نقدا . فآل الأمر إلى ستمائة نقدا بثمانمائة لأجل ، والجارية كما كانت على ملكها

(٢) أى فهذا دليل على أنه أخذ فيه بسد الذرائع

وأما أبو حنيفة فإن ثبت عنه جواز إعمال الحيل لم يكن من أصله فى بيوع الآجال الا الجواز ، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع . وهذا واضح ، الا أنه نقل عنه موافقة مالك فى سد الذرائع فيها ، وإن خالفه فى بعض التفاصيل وإذا كان كذلك فلا إشكال

﴿ المسألة السابعة ﴾

العمومات إذا اتحد معناها ، وانتشرت فى أبواب [1] الشريعة ، أو تكررت فى مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص، فهى مجراة [2] على عمومها على كل حال وان قلنا بجواز التخصيص بالمنفصل

والدليل على ذلك الاستقراء ؛ فإن الشريعة قررت أن لاحرج علينا فى الدين فى مواضع كثيرة ، ولم تستثن منه موضعاً ولا حالا ، فعده علماء الملة أصلا مطرداً وعموماً مرجوعا اليه من غير استثناء [3] ولا طلبِ مخصِّص ، ولا احتشام من إلزام الحكم به ، ولاتوقف فى مقتضاه . وليس ذلك إلالما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد الى التعميم التام . وأيضا قررت أن ﴿ لا تزرُ وازرةٌ وِزْر أُخرى ﴾

(١) من مثل العبادات والمعاملات والأنكحة . فهو غير التكرر الذى بعده الصادق بالتكرر ولو فى باب من هذه الأبواب

(٢) أى بدون توقف ولا بحث عن وجود معارض . هذا هو الغرض الذى ترمى إليه المسألة كما سيشير اليه قبيل الفصل وفيه أيضا

(٣) وعليه فقولهم (مامن عام إلاوخصص) يخرج منه هذا أيضا ، كما أخرجوا منه والله بكل شىء عليم . على رأى الأصوليين . ولا يقال إن المشاق والحرج الذى يعترى أرباب الحرف والصناعات لم يرفعه الشارع ويبن عليه الفطر فى الصوم والقصر فى السفر مثلا . لأنا نقول : تقدم له أن ذلك من المشاق المعتادة التى لاتبنى عليها الأحكام المذكورة

فأعملت العلماء المعنى فى مجارى عمومه ، وردّوا ما خالفه[1] من أفراد الأدلة ، بالتأويل وغيره . و بينت بالتكرار أن « لا ضرر ولا ضرار[2] » فأبى أهل العلم من تخصيصه ، وحملوه على عمومه . وأن « من سَنّ سُنّةً حسنة أو سيئة كان له ممن اقتدى به حظٌ إن حسناً و إن سيئاً) وأن « من مات مسلماً دخل الجنة . ومن مات كافراً دخل النار » وعلى الجملة فكل أصل تكرر تقريره وتأكد أمره وفهم ذلك من مجارى الكلام فهو مأخوذ على حسب عمومه . وأكثر الأصول تكراراً الأصول المكية ؛ كالأمر بالعدل ، والإحسان ، و إيتاء ذى القربى ، والنهى عن الفحشاء والمنكر ، والبغى ، وأشباه ذلك

فأما إن لم يكن العموم مكرَّراً ولا مؤكداً ولا منتشراً فى أبواب الفقه فالتمسك بمجرده فيه نظر ، فلابد من البحث عما يعارضه أو يخصصه . و إنما حصلت التفرقة بين الصنفين لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهرُه باحتفاف القرائن به الى منزلة النص القاطع الذى لا احتمال فيه ، بخلاف ما لم يكن كذلك ، فإنه معرض للاحتمالات ، فيجب التوقف فى القطع بمقتضاه حتى يعرض على غيره و يبحث عن وجود معارض فيه

فصل

وعلى هذا ينبنى القول فى العمل بالعموم ، وهل يصح من غير المخصص ؟ أم لا فإنه إذا عرض على هذا التقسيم أفاد أن القسم الأول غير محتاج فيه الى بحث ؛ إذ لا يصح تخصيصه إلا حيث تخصص القواعد[3] بعضها بعضا

---

(١) من مثل ضرب الدية على العاقلة وما قيل فى هذه الآية يقال مثله فى آية (وان ليس للانسان إلا ماسعى) مع ماخالفها من أفراد الأدلة كالصوم والحج عن الميت الواردين فى الأحاديث . وتقدم الكلام فيها فى مبحث النيابة فى الأعمال والعبادات

(٢) تقدم (ج ٢ — ص ٤٦)

(٣) كما هو الحال بين الاجماع المحكى بعدو بين هذه القاعدة الخاصة بالقسم الأول

فإن قيل قد حكى الإجماع فى أنه يمنع العمل بالعموم حتى يبحث : هل له مخصص أم لا ؟ وكذلك دليل مع معارضه ، فكيف يصح القول بالتفصيل ؟

فالجواب أن الإجماع — إن صح [١] — فمحمول على غير القسم المتقدم ، جمعاً بين الأدلة . وأيضا فالبحث يبرز أن ما كان من العمومات على تلك الصفة فغير مخصص ، بل هو على عمومه . فيحصل من ذلك بعد بحث المتقدم ما يحصل للمتأخر دون بحث [٢] بناء على ما ثبت من الاستقراء . والله أعلم

الفصل الخامس

فى البيان والأجمال [٣] ويتعلق به مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

إن النبى صلى الله عليه وسلم كان مبيناً بقوله وفعله و إقراره ، لما كان مكلفا بذلك فى قوله تعالى : (وأنزلنا إليك الذكر لتُبيِّن للناس ما نُزل [٤] اليهم)

فكان يبين بقوله عليه الصلاة والسلام ؛ كما قال فى حديث الطلاق : « فتلك العِدَّة التى أمرَ الله أن يُطلَّقَ لها النساء [٥] » وقال لعائشة — حين سألته عن قول

---

(١) إشارة إلى مخالفة الصيرفى فيه. قال إمام الحرمين : وهذا ليس معدودا من العقلاء ، وإنما هو قول صدر عن غباوة وعناد

(٢) أى فيكون البحث عبثا

(٣) قال الآمدى الحق أن المجمل هو ماله دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه . وذكر من أسبابه سبعة أمور : منها أن يكون فى لفظ مشترك ؛ كالعين للذهب والشمس ، والقرء للطهر والحيض . وقد يكون بسبب الابتداء والوقف ، كما فى آية (وما يعلم تأويله إلا الله) وقد يكون فى الأفعال أيضا

(٤) اى من القرآن والسنة

(٥) هذا لفظ مسلم . وقد رواه فى التيسير عن الستة باختلاف فى اللفظ عما هنا

الله تعالى (فسوف يُحاسَب حساباً يسيراً) — : « إنما ذلك العرْض [١] » وقال لمن سأله عن قوله « آية المنافق ثلاث » « إنما عنيْتُ بذلك كذا وكذا [٢] » .
وهو لا يحصى كثرة .

وكان أيضا يبين بفعله [٣] « ألا أخبرتِه أنّي أفعلُ ذلك [٤] » . وقال الله تعالى : (زوَّجْناكها لِكَيلا [٥] يكون على المؤمنين حرج) الآية ! و بين لهم كيفية الصلاة والحج بفعله ، وقال عند ذلك : « صلُّوا كما رأيتموني أصلي [٦] » ، وخذوا عني مناسِككم [٧] » الى غير ذلك

وكان إقراره بياناً أيضاً ، إذا علم بالفعل ولم ينكره ، مع القدرة على إنكاره لو كان باطلا أو حراما ، حسبما قرره الأصوليون في مسألة [٨] مُجَزِّز المُدْلِجي وغيره وهذا كله مبين فى الأصول : ولكن نصير منه الى معنى آخر ، وهي :

---

(١) أخرجه فى التيسير عن الخمسة إلا النسائى

(٢) تقدم الحديث بطوله للمؤلف (ج ٣ — ص١٤٣)

(٣) ومنه أيضا شربه قدح لبن وهو على بعيره بعرفة يوم عرفة ، بيانا لعدم مشروعية الصوم فى عرفة يومها

(٤) رواه مالك بلفظ (أخبرتها) وسيأتى للمؤلف أيضا بلفظ أخبرتها

(٥) وفيه البيان بالقول أيضا

(٦) و (٧) تقدما (ج ٣ ص ٥٢)

(٨) وهي قوله لما رأى أقدام زيد وأسامة : هذه الأقدام بعضها من بعض . فاستبشر النبى صلى الله عليه وسلم . والحديث فى الكتب الستة ومنه أخذ الشافعية إثبات النسب بالقيافة . والحنيفة قالوا إن بشره صلى الله عليه وسلم إنما كان بقيام الحجة على المنافقين بناء على اعتقادهم فى صحة القيافة ، وترقبه صلى الله عليه وسلم أن يكفوا بسبب ذلك عن الطعن فىنسب أسامة ، لا أن هذا منه تقرير لصحة الأخذ بالقيافة فى الأنساب

﴿ المسألة الثانية ﴾

وذلك أن العالم وارث النبى ، فالبيان فى حقه لا بد منه من حيث هو عالم . والدليل على ذلك أمران :

﴿ أحدهما ﴾ ما ثبت من كون العلماء ورثة [١] الأنبياء ، وهو معنى صحيح ثابت ، ويلزم من كونه وارثا قيامه مقام موروثه فى البيان ، وإذا كان البيان فرضا على الموروث لزم أن يكون فرضا على الوارث أيضا . ولا فرق فى البيان بين ما هو مشكل أو مجمل من الأدلة ، و بين أصول الأدلة فى الإتيان بها . فأصل التبليغ بيان لحكم الشريعة ، و بيان المبلّغ مثله بعد التبليغ

(والثانى) ما جاء من الأدلة على ذلك بالنسبة الى العلماء ، فقد قال [٢] : (إنّ الذين يَكتُمونَ ما أَنزَلنا مِن البيِّناتِ والهدَى) الآية ! (ولا تَلبسُوا الحقّ بِالبَاطلِ وتَكتُموا الحَقّ وأنتم تَعلَمُون) (ومَن أظلمُ مِمَّن كَتمَ شَهَادةً عِندهُ مِن الله) والآيات كثيرة . وفى الحديث : (ألا ليُبَلِّغِ الشَّاهِدُ مِنكُم الغَائِب) [٣] وقال : (لا حَسدَ إلاّ فى اثنتين : رجلٍ آتاهُ اللهُ مالاً فسلَّطهُ على هَلَكتِهِ فى الحق ورجل آتاهُ اللهُ الحِكمَةَ فهو يَقضى بِها ويُعلِّمُها) [٤] وقال : (مِن أشراط الساعة أن يُرفَعَ [٥] العِلْم ويَظْهَرَ الجهل) [٦] والأحاديث فى هذا كثيرة . ولا خلاف

---

(١) أى فى وظيفة النبوة معنى . وقوله (فى الاتيان بها) أى فى تبليغها . وهذه الجملة بمعنى قوله فى نهاية الدليل الثانى (والبيان يشمل البيان الابتدائى الخ)

(٢) فالآية الأولى ظاهرة فى البيان بأصل التبليغ . والثانية ظاهرة فى بيان المبلغ والثالثة ظاهرة فى العموم

(٣) جزء من حديث طويل أخرجه فى التيسير عن الشيخين وأبى داود باسقاط لفظ (منكم)

(٤) رواه فى التيسير عن الشيخين بتقديم (رجل أتاه الله الحكمة) على الجملة الأولى

(٥) يعنى ولو كان العلم موجودا بوجود العلماء لأظهروه فى الناس بمقتضى واجبهم فلا يظهر الجهل فيدل على أن واجب العلماء إظهار العلم

(٦) رواه البخارى بلفظ (من أشراط الساعة أن يرفع العلم ، ويثبت الجهل ، ويشرب الخمر ، ويظهر الزنا)

فى وجوب البيان على العلماء . والبيان يشمل البيان الابتدائى للنصوص الواردة والتكاليف المتوجهة . فثبت أن العالم يلزمه البيان من حيث هو عالم ، وإذا كان كذلك انبنى عليه معنى آخر ، وهى :

﴿ المسألة الثالثة ﴾

فنقول اذا كان البيان يتأتى بالقول والفعل فلا بد أن يحصل ذلك بالنسبة الى العالم ، كما حصل بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم . وهكذا كان السلف الصالح ممن صار قدوة فى الناس . دل على ذلك المنقول عنهم ، حسبما يتبين فى أثناء المسائل على أثر هذا بحول الله ، فلانطول به ههنا ؛ لأنه تكرار

﴿ المسألة الرابعة ﴾

إذا حصل البيان بالقول والفعل المطابق للقول فهو الغاية فى البيان ؛ كما إذا بيّن الطهارة ، أوالصوم ، أوالصلاة ، أوالحج ، أوغير ذلك من العبادات أوالعادات . فإن حصل بأحدهما فهو بيان أيضا ؛ إلا أن كل واحد منهما على انفراده قاصر عن غاية البيان من وجه ، بالغٌ أقصى الغاية من وجه آخر :

فالفعل بالغٌ من جهة بيان الكيفيات المعينة المخصوصة التى لا يبلغها البيان القولى ؛ ولذلك بين عليه الصلاة والسلام الصلاة بفعله لأمته ، كما فعل به جبريل حين صلى به ، وكما بين الحج كذلك ، والطهارة كذلك ، وإن جاء فيها بيان بالقول ؛ فانه إذا عُرض نص الطهارة فى القرآن على عين ما تلقى بالفعل من الرسول عليه الصلاة والسلام ، كان المدرك بالحس من الفعل فوق [1] المدرك بالعقل من

---

(١) أى أوسع بسطا وأوضح معنى منه فاذا فرض أنه صلى الله عليه وسلم زاد بفعله الذى أدركه بالوحى غير القرآنى تفاصيل فى الفعل لم تدرك من أصل النص القرآنى فهذه الأجزاء والتفاصيل الزائدة بهذا البيان الفعلى المفهوم له من الوحي الخاص إذا قيست وطبقت على النص القرآنى لم ينابذها ولم ينافها ، بل كان يحتملها وغيرها

النص لا محالة ؛ مع أنه إنما بعث ليبين للناس ما نزل اليهم . وهبه عليه الصلاة والسلام زاد بالوحى الخاص أمورا لا تدرك من النص على الخصوص ، فتلك الزيادات بعد البيان إذا عُرضت على النص لم ينافها ، بل يقبلها ؛ فآية الوضوء اذا عرض عليها فعله عليه الصلاة والسلام فى الوضوء شمله بلا شك ، وكذلك آية الحج مع فعله عليه الصلاة والسلام فيه . ولو تُركنا والنصَّ لما حصل لنا منه كل ذلك ، بل أمر أقل منه . وهكذا تجد الفعل (١) مع القول أبداً ، بل يبعد فى العادة.

---

(١) فان القول مهما كان مستطيلا فى البيان لا يفى ببيان الهيئات الجزئية والكيفيات المخصوصة التى تظهر من الفعل . ومن ذلك تجد لزوم التمرين فى مثل الصناعات عمليا ولا يكتفى بالقول والشرح فيها وقوله (بل يبعد) ترق لايضاح ما قبله بتحديد المحل الذى لا يفى فيه القول وفاء الفعل فى ضبط كيفياته ضبطا لا يدع نقصا ولا زيادة . وذلك فى الأعمال المركبة من أركان وشروط ومستحسنات ، وتلحقها مبطلات وعوارض غير مستحسنة ، ولم تجر بها عادة بين الناس تحددها تحديدا وافيا . وذلك كالصلاة والحج ، فمجرد القول فيهما لا يفى بهما وفاء تاما , بحيث إذا اقتصر عليه لا يحصل زيادة عن المطلوب ولا نقص عنه ، وإن كانت بسائطهما معتادة فى شريعتنا ثم ورد تعديل ونسخ فى كيفياتهما ، أو معتادة باعتبار شرائع متقدمة . فكلى الصلاة والحج معتاد ، ومجرد هذا لا يكفى القول فيه لضبط تفاصيل كيفياته ، للتفاوت بين الصلوات الخمس عددا وكيفية ، وسرا وجهرا ، وبسورة وغير سورة . كذلك نفس النوافل وصلاة العيدين والكسوف والخسوف والجنازة والوتر والضحى وهكذا فتفاصيل هذه الصلوات لا يكفى فيه القول لضبطه وان كان أصل الصلاة معتاداً فى شريعتنا وإنما يقرب فى العادة أن يؤدى القول مؤدى الفعل فيما كان معناه بسيطا ، أو وجد له نظير فى المعتاد ولو كان مركبا . فأنك إذا وصفت للخياط الحالة التى تريد أن يكون عليها الثوب وكان ما وصفت معتادا فلا مانع أن يجىء الثوب حسبما وصفت ، بدون زيادة ولا نقص ، ويكون البيان إذ ذاك حاصلا بالفعل المعتاد لا بالقول . وعليه يكون قوله (ووجد له نظير) الواو فيه بمعنى أو كما هو ظاهر . وكما يؤخذ من كلام المؤلف حيث جعل التركيب قيدا وكونه لا نظير له فى الأفعال المعتادة قيدا آخر . وسيأتى فى الفصل بعده مايقتضى أن الواو على معناها الأصلى ،

أن يوجد قول لم يوجد لمعناه المركب نظير فى الأفعال المعتادة المحسوسة ، بحيث إذا فعل الفعل على مقتضى ما فهم من القول كان هو المقصود من غير زيادة ولا نقصان ولا إخلال ، وإن كانت بسائطه معتادة كالصلاة والحج والطهارة ونحوها . وإنما يقرِّب مثلَ هذا القولُ الذى معناه الفعلى بسيط ، ووجد له نظير فى المعتاد ؛ وهو إذ ذاك إحالة على فعل معتاد . فبه حصل البيان لا بمجرد القول . وإذا كان كذلك لم يقم القول هنا فى البيان مقام الفعل من كل وجه . فالفعل أبلغ من هذا الوجه

وهو يقصر عن القول من جهة أخرى : وذلك أن القول بيان للعموم والخصوص ، فى الأحوال والأزمان والأشخاص ؛ فإن القول ذو صيغ تقتضى هذه الأمور وما كان نحوها ، بخلاف الفعل ؛ فإنه مقصور على فاعله ، وعلى زمانه ، وعلى حالته ؛ وليس له تعدٍّ عن محله ألبتة . فلو تُركنا والفعلَ الذى فعله النبى صلى الله عليه وسلم مثلا لم يحصل لنا منه غير العلم بأنه فعله فى هذا الوقت المعين ، وعلى هذه الحالة المعينة . فيبقى علينا النظر : هل ينسحب طلب هذا الفعل منه فى كل حالة أو فى هذه الحالة ؟ أو يختص بهذا الزمان أو هو عام فى جميع الأزمنة ؟ أو يختص به وحده أو يكون حكم أمته حكمه ؟ ثم بعد النظر فى هذا يتصدى نظر آخر فى حكم هذا الفعل الذى فعله : من أى نوع هو من الأحكام الشرعية ؟ وجميع ذلك وما كان مثله لا يتبين من نفس الفعل ، فهو من هذا الوجه قاصر عن غاية البيان ، فلم يصح إقامة الفعل مقام القول من كل وجه . وهذا بيِّنٌ بأدنى تأمل ، ولأجل ذلك جاء (١) قوله تعالى : (لقدْ كان لكُم فى رسول اللهِ

وأن الذى يقرب أن يؤدى القول فيه مؤدى الفعل صورة واحدة ، وهى ما كان بسيطا بقيد أن يكون مثله معتادا . ولك أن تقول كما قررنا إن المعتاد ولو كان مركبا يفى القول فيه وفاء الفعل . والشواهد عليه كثيرة

(١) أى ففعله لم يكف فى طلب الاقتداء به فيه ، لأن الفعل لا يدل على انسحابه على أمته كما قال ، فاحتاج الأمر لبيان ذلك بالقول بهذه الآية وبالأحاديث التى تذكر فى مواضعها ليتبين الأمر من الجهتين . أنه عام لهم ، وأن كيفيته كما رأوا

أُسْوَةٌ حَسَنَة) وقال حين بيّن بفعله العبادات : « صَلوا كما رأيتمونى أُصَلّى[1] »
و « خُذُوا عَنّى مَنَاسككم[2] » ونحو ذلك ، ليستمر البيان الى أقصاه .

فصل

واذا ثبت هذا لم يصح إطلاق[3] القول بالترجيح بين البيانين ، فلا يقال : أيهما أبلغ فى البيان ؟ القولُ أم الفعل ؟ إذ لا يصدقان على محل واحد إلا فى الفعل البسيط المعتاد مثله إن اتفق ، فيقوم أحدهما[4] مقام الآخر ، وهنالك يقال : أيهما أبلغ ؟ أو أيهما أولى ؟ كمسألة[5] الغسل من التقاء الختانين مثلا ؛ فإنه بين من جهة الفعل ومن جهة القول ، عند من جعل هذه المسألة من ذلك . والذى وضع إنما[6] هو فعله ثم غسله ، فهو الذى يقوم كل واحد من القول والفعل مقام

(١) و (٢) تقدما (ج ٣ — ص ٥٢)

(٣) أى كما ذكره الأصوليون فقائل يرجح الفعل ، لأنه أقوى فى الدلالة على المقصود ، وليس الخبر كالمعاينة والمشاهدة وقائل بل يقدم القول ، لأنه يدل بنفسه على المقصود . أما الفعل فلا يدل إلا بأحد أمور ثلاثة تفيد ان الفعل بيان للمجمل : هى العقل أو النص على أن هذا الفعل بيان للمجمل ، أو أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده . هذا إذا اجتمع القول والفعل واختلفا ، أما إذا اجتمعا وتوافقا فالسابق منهما هو البيان ، والثانى مؤكد له : هذا محصول كلامهم ، ولم ينحوا نحو مبحثه الذى يجلى به أن كلا منهما له جهة يكون فيها أقوى بيانا من الآخر

(٤) على أن القول فى هذه الصورة إنما قام مقام الفعل لأن مثله معتاد لحصول البيان فيه بالفعل مع القول أو بالفعل نفسه كما قال سابقا

(٥) فى حديث عائشة (إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل . فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا) وقد يقال إن هذا كله من باب القول المحض . فلذا قال عند من جعل الخ

(٦) أى أن هذا المقدار فقط هو الذى يقوم فيه كل من القول والفعل فيه مقام صاحبه . أما كون الغسل إذ ذاك واجبا أو مندوبا فلا يستفاد إلا من القول

صاحبه . أما حكم الغسل من وجوب، أو ندب وتأسى الأمة به فيه فيختص بالقول

﴿ المسألة الخامسة ﴾

إذا وقع القول بيانا فالفعل شاهد له ومصدق ، أو مخصص أو مقيد ، وبالجملة عاضد للقول حسبما[1] قصد بذلك القول ، ورافعٌ لاحتمالات فيه تعترض فى وجه الفهم ، إذا كان موافقا غير مناقض . ومكذبٌ له[2] أو موقعٌ فيه ريبة أو شبهة أو توقفاً إن كان على خلاف ذلك . و بيان ذلك بأشياء :

منها أن العالم إذا أخبر عن إيجاب العبادة الفلانية أو الفعل الفلانى ، ثم فعله هو ولم يخلّ به فى مقتضى ماقال فيه ، قوى اعتقاد إيجابه ، وانتهض العمل به عند كل من سمعه يخبر عنه ورآه يفعله . وإذا أخبر عن تحريمه مثلا ، ثم تركه فلم يُر فاعلا له ولا دائرا[3] حواليه ، قوى عند متبعه ما أخبر به عنه . بخلاف ما إذا أخبر عن إيجابه ثم قعد عن فعله ، أو أخبر عن تحريمه ثم فعله فإن نفوس الأتباع لاتطمئن إلى ذلك القول منه طمأنينتها إذا ائتمر وانتهى ، بل يعود من الفعل إلى القول مايقدح فيه على الجملة : إما من تطريق احتمال إلى القول ، وإما من تطريق

وقوله (والذى وضع) لعل الأصل (والذى وضح) أى الذى استبان بهذا القول والفعل إنما هو مجرد حصول الفعل ثم الغسل . وكلمة (وضح) ذكرها شارح المنهاج فى مبحث البيان والاجمال

(١) زاده ليشمل المخصص والمقيد . ولذلك قال (وبالجملة)

(٢) الأحوال الأربعة تختلف باختلاف القرائن والاشخاص الذين يقع فى أنفسهم أحدها . وستأتى بعد فى كلامه : من تكذيب القائل . أو وجود ريبة وشك فى صدقه، أو احتمال ان قوله لا يؤخذ على ظاهره ، أو ان دليله ليس كما ينبغى وإلا لما ساغ لنفسه تركه

(٣) لأن فعل مايشبه مقدمات الحرام يوجه الظنون الى ان هذا العالم بصدد أن يفعله . فلذلك زاده المؤلف هنا . وليس فى الواجب مثله فقوله بعد (ثم فعله) أى أو دار حوله .

تكذيب إلى القائل ، أو استرابة فى بعض مآخذ القول ، مع أن التأسى فى الأفعال والتروك بالنسبة إلى من يعظَّم فى دين أو دنيا كالمغرور فى الجبلة ، كما هو معلوم بالعيان ، فيصير القول بالنسبة إلى القائل كالتبع للفعل ، فعلى حسب مايكون القائل فى موافقة فعله لقوله يكون اتباعه والتأسى به ، أو عدم ذلك

ولذلك كان الانبياء عليهم السلام فى الرتبة القصوى من هذا المعنى . وكان المتبعون لهم أشد اتباعا ، وأجرى على طريق التصديق بما يقولون ، مع[1] ما أيدهم الله به من المعجزات والبراهين القاطعة ، ومن جملتها مانحن فيــه ، فإن شواهد العادات تصدق الأمر أو تكذبه . فالطبيب إذا أخبرك بأن هذا المتناول سم فلا تقربه ، ثم أخذ فى تناوله دونك ، أو أمرك بأكل طعام أو دواء لعلة بك ، ومثلُها به ، ثم لم يستعمله مع احتياجه إليه ، دل هذا كله على خلل فى الإخبار أو فى فهم الخبر ، فلم تطمئن النفس إلى قبول قوله ، وقد قال تعالى : (أتأمُرُونَ الناسَ بالبرِّ وتنسوْنَ أنفُسكم) الآية[2] وقال تعالى : (يأيها الذين آمنوا لِمَ تقولونَ مالا تفعلون) الآية ! ويخدم هذا المعنى الوفاء بالعهد وصدق الوعد ، فقد قال تعالى : (رجالٌ صدَقوا ماعاهدُوا الله عليه) وقال فى ضده : (لَئِنْ آتانا من فضله لنصدَّقَنَّ — إلى قوله : وبما كانُوا يكذِبون) فاعتبر فى الصدق كما ترى مطابقة الفعل القول ، وهذا هو حقيقة الصدق عند العلماء العاملين . فهكذا إذا أخبر العالم بأن هذا واجب أو محرم فإنما يريد على كل مكلف ، وأنا منهم ، فإن وافق صدق ، وإن خالف كذب

---

(١) أى فتطريق التكذيب لايتأتى بالنسبة لهم . وكذا الاسترابة فى مأخذ القول . فلم يبق إلا احتمال ألا يؤخذ القول على ظاهره ، لما سيأتى فى مثالى التحلل من العمرة . والافطار فى السفر

(٢) فقوله (أفلا تعقلون) إما محذوف المفعول ، أى الا تدركون قبح الجمع بين المتنافيين ؟ فطلب البر والاحسان من الغير هو تحقيق لكونه برا وإحسانا ونسيانهم انفسهم منه ينافى كونه كذلك فى اعتقادهم أو أنه منزل منزلة اللازم . اى أفقدتم العقل رأسا حتى يصدر منكم هذا ؟ وعلى كل فهو غاية التشنيع على ارتكابه .

ومن الأدلة على ذلك أن المنتصب للناس فى بيان الدين منتصب لهم بقوله وفعله ، فإنه وارث النبي ، والنبى كان مبينا بقوله وفعله ، فكذلك الوارث لابد أن يقوم مقام الموروث ، وإلا لم يكن وارثا على الحقيقة . ومعلوم أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتلقون الأحكام من أقواله وأفعاله وإقراراته وسكوته وجميع أحواله ، فكذلك الوارث. فان كان فى التحفظ فى الفعل كما فى التحفظ فى القول فهو ذلك ، وصار من اتبعه على هدى ، وإن كان على خلاف ذلك صار من اتبعه على خلاف الهدى ، لكن بسببه . وكان الصحابة رضى الله عنهم ربما توقفوا عن الفعل الذى أباحه لهم السيد المتبوع عليه الصلاة والسلام ولم يفعله هو ، حرصاً منهم على أن يكونوا متبعين لفعله وإن تقدم لهم بقوله ، لاحتمال أن يكون تركه أرجح ، ويستدلون على ذلك بتركه عليه الصلاة والسلام له ، حتى إذا فعله اتبعوه فى فعله ؛ كما فى التحلل من العمرة ، والإفطار فى السفر ، هذا وكلٌّ صحيح ؛ فما ظنك بمن ليس بمعصوم من العلماء ؟ فهو أولى بأن يبين قولَه بفعله ، ويحافظ فيه على نفسه وعلى كل من اقتدى به

ولا يقال : إن النبى صلى الله عليه وسلم معصوم ، فلا يتطرّق إلى فعله أو تركه المبيِّن خلل ، بخلاف من ليس بمعصوم

لأنا نقول : إن اعتبر هذا الاحتمال فى ترك الاقتداء بالفعل ، فليعتبر فى ترك اتباع القول . وإذ ذاك يقع فى الرتبة فساد لا يصلح ، وخرق لا يرقع ، فلا بد أن يجرى الفعل مجرى القول . ولهذا تستعظم شرعا زلة العالم، وتصير صغيرته كبيرة ، من حيث كانت أقواله وأفعاله جارية فى العادة على مجرى الاقتداء . فاذا زل حملت زلته عنه ، قولا كانت أو فعلا ؛ لأنه موضوع منارا يهتدى به . فإن علم كون زلته زلة صغرت فى أعين الناس ؛ وجسر عليها الناس تأسيا به ، وتوهموا فيها رخصة علم بها ولم يعلموها هم ، تحسينا للظن به ؛ وإن جهل كونها زلة فأحرى أن تحمل عنه محمل المشروع ؛ وذلك كله راجع عليه

وقد جاء فى الحديث « إنّى لأخافُ على أمّتى مِن بَعدِى مِن أعمالٍ ثلاثة . قالوا : وما هِيَ يا رسول الله ؟ قال : أخاف عليهم مِن زَلَّةِ العالِمِ ، ومن حُكمٍ جائرٍ ، ومن هوًى مُتَّبع »[(١)] وقال عمر بن الخطاب : ثلاثٌ يَهْدِمْنَ الدين : زلة عالم ، وجدال منافق بالقرآن ، وأئمة مضلون . ونحوه عن أبى الدرداء ولم يذكر فيه الأئمة المضلين وعن معاذ بن جبل : يا معشر العرب ! كيف تصنعون بثلاث : دنيا تقطع أعناقكم ، وزلة عالم ، وجدال منافق بالقرآن ومثله عن سلمان أيضاً . وشبّه العلماء زلةَ العالم بكسر السفينة ؛ لأنها إذا غرقت غرق معها خلق كثير . وعن ابن عباس : ويلٌ للأتباع من عثرات العالم . قيل : كيف ذلك ؟ قال : يقول العالم شيئاً برأيه ، ثم يجد[(٢)] من هو أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم منه ، فيترك قوله ذلك ، ثم يمضى الأتباع .

وهذه الأمور حقيق أن تهدم الدين ؛ أما زلة العالم فكما تقدم ، ومثال كسر السفينة واقع فيها ، وأما الحكم الجائر فظاهر أيضاً ، وأما الهوى المتبع فهو أصل ذلك كله ، وأما الجدال بالقرآن فإنه — من اللَّسِن الألَدّ — من أعظم الفتن ؛ لأن القرآن مهيب[(٣)] جداً ، فإن جادل به منافق على باطل أحاله حقا ، وصار مظنة للاتّباع على تأويل ذلك المجادل . ولذلك كان الخوارج فتنة على الأمة ، إلا من ثبّت الله ؛ لأنهم جادلوا به على مقتضى آرائهم الفاسدة ، ووثقوا تأويلاتهم بموافقة العقل لها ، فصاروا فتنة على الناس . وكذلك الأئمة المضلون ؛ لأنهم — بما ملكوا

---

(١) (إنى أخاف على أمتى من ثلاث : من زلة عالم ، ومن هوى متبع ، ومن حكم جائر) رواه البزار والطبرانى من طريق كثير بن عبد الله ، وهو واه . وقد حسنها الترمذى فى مواضع وصححها فى موضع ، فأنكر عليه . واحتج بها ابن خزيمة فى صحيحه (ترغيب)

(٢) ومن ذلك كان مالك يكره كتابة العلم عنه ، أى الفروع خشية أن ينتشر عنه فى الآفاق ، وقد يرجع عنه

(٣) فتتقى مخالفته ولو على الوجه الذى يزينه المنافق بسلاطة لسانه

من السلطنة على الخلق -- وقدروا على رد الحق باطلا والباطل حقا ، وأماتوا سنة الله. وأحيوا سنن الشيطان . وأما الدنيا فمعلوم فتنتها للخلق

فالحاصل أن الأفعال أقوى فى التأسى والبيان اذا جامعت الأقوال ، من انفراد الأقوال ، فاعتبارها فى نفسها لمن قام فى مقام الاقتداء أكيد لازم [1] بل يقال اذا اعتبر هذا المعنى فى كل من هو فى مظنة الاقتداء ومنزلة التبيين ففرضٌ عليه تفقد جميع أقواله وأعماله . ولافرق فى هذا بين ما هو واجب وما هو مندوب أو مباح أو مكروه أو ممنوع ، فإن له فى أفعاله وأقواله اعتبارين :

« أحدهما » من حيث إنه واحد من المكلفين ، فمن هذه الجهة يتفصل الأمر فى حقه الى الأحكام الخمسة .

« والثانى » من حيث صار فعله وقوله وأحواله بيانا وتقريراً لما شرع الله عز وجل اذ انتصب فى هذا المقام ، فالأقوال كلها والأفعال فى حقه إما واجب وإما محرم ، ولا ثالث لهما ؛ لأنه من هذه الجهة مبيّن ، والبيان واجب لاغير . فإذا كان مما يُفعل [2] أو يقال كان واجب الفعل على الجملة ، وإن كان مما لايفعل فواجب الترك ، حسبما يتقرر بعد بحول الله ، وذلك هو تحريم الفعل .

لكن هذا بالنسبة الى المقتدى به إنما يتعين حيث توجد مظنة البيان ، إما عند الجهل بحكم الفعل أو الترك ، وإما عند اعتقاد خلاف الحكم ، أو مظنة اعتقاد خلافه

(فالمطلوب فعله) بيانه بالفعل ، أوالقول الذى يوافق الفعل ، ان كان واجباً ؛ وكذلك ان كان مندوباً مجهول الحكم ، فإن كان مندوباً مظنةً لاعتقاد الوجوب

---

(١) ترق على ما فرض فيه الكلام أولا من الواجب والحرام إلى التعميم فى الأحكام الخمسة . ومن خصوص البيان بالأفعال إلى البيان مطلقا بالأقوال والأفعال

(٢) أى مأذونا فيه بأقسامه الثلاثة ، حتى المباح يصير فى حقه واجبا . ومثله يقال فيما لايفعل بقسميه

فبيانه بالترك ، أو بالقول الذى يجتمع اليه الترك ؛ كما فعل فى ترك الأضحية ، وترك [١] صيام الست من شوال ، وأشباه ذلك . وإن كان مظنة لاعتقاد عدم الطلب أو مظنة للترك [٢] فبيانه بالفعل والدوام فيه على وزان المظنة ؛ كما فى السنن والمندوبات التى تنوسيت فى هذه الأزمنة

(والمطلوب تركه) بيانه بالترك ، أو القول الذى يساعده الترك إن كان حراما ، وإن كان مكروها فكذلك إن كان مجهول الحكم ، فإن كان مظنة لاعتقاد التحريم وترجيح بيانه بالفعل تعين الفعل على أقل ما يمكن وأقر به وقد قال [٣] الله تعالى : (ولقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة) وقال [٤] : (فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها) الآية ! وفى حديث المصبح جنبا قوله : « وأنا أصبح جنباً وأنا أريد الصيام [٥] » وفى حديث أبى بكر ابن عبد الرحمن من قول عائشة [٦] ياعبد الرحمن « أترغب عما كان رسول الله يصنع ؟ » قال عبد الرحمن : لا والله . قالت عائشة : فأشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يصبح جنباً من جماع غير احتلام ، ثم يصوم ذلك اليوم . وفى حديث أم سلمة : « ألا أخبرتيها أنى أفعل ذلك [٧] » الى آخر الحديث ، وروى اسمعيل القاضى عن زياد بن حصين عن أبيه ، قال رأيت ابن

---

(١) خشية اعتقاد وجوبها ملحقة برمضان ، أو اعتقاد أنها نافلة مكملة له كالنوافل البعدية فى الصلاة ، كما روى عن مالك فيها

(٢) أى لاهماله وعدم العناية به مع معرفتهم له ، فبيانه بالفعل أى بقدر ماتزول الفكرة المخالفة أو ينشط الناس لفعله وإحيائه

(٣) و (٤) الآيتان باجتماعهما ، الأولى بعمومها فى طلب الاقتداء ، والثانية فى هذا الفعل الخاص تفيدان جواز تزوج الرجل بزوجة متبناه . وهذا كان مظنة اعتقاد التحريم أو وجود الاعتقاد فعلا . وتقدم لنا أنه بيان بالفعل والقول معاً

(٥) (فاغتسل وأصوم) رواه مالك وأبو داود

(٦) أخرجه مالك

(٧) تقدم (ج ٣ — ص ٣٠٩)

عباس وهو يسوق راحلته وهو يرتجز وهو محرم وهو يقول:

وهُنّ يمشين بنا هَميسا إن تَصدُقِ الطيرُ نفعل لِميسا

قال فذكر الجماع باسمه ، فلم يَكْنِ عنه . قال فقلت : يا ابن عباس . أتتكلم بالرفث وأنت محرم؟ فقال : إنما الرفث ما روجع به النساء . كأنه رأى مظنة هذا الاعتقاد فنفاه بذلك القول ، بيانا لقوله تعالى : (فلا رفث ولا فسوق) الآية ، وأن الرفث ليس إلا ما كان بين الرجل والمرأة . وإن كان مظنةً لاعتقاد الطلب أو مظنةً لأن يثابر على فعله فبيانه بالترك جملة إن لم يكن له أصل ، أو كان له أصل لكن في الإباحة أو في نفي الحرج في الفعل ؛ كما في سجود [1] الشكر عند مالك وكما في غسل اليدين قبل الطعام ، حسبما بينه مالك في مسألة عبد الملك بن صالح وستأتي[2] إن شاء الله .

وعلى الجملة فالمراعى ههنا [3] مواضع طلب البيان الشافي ، المخرِج عن الاطراف والانحرافات ، والرادّ الى الصراط المستقيم . ومن تأمل سير السلف الصالح في هذا المعنى تبين ما تقرر بحول الله . ولابد من بيان هذه الجملة بالنسبة الى الأحكام الخمسة أو بعضها حتى يظهر فيها الغرض المطلوب والله المستعان

﴿ المسألة السادسة ﴾

(المندوب) من حقيقة استقراره مندوبا أن لايسوّى بينه وبين الواجب ، لا في القول ولا في الفعل ، كما لايسوى بينهما في الاعتقاد ، فإن سوى بينهما في القول أو الفعل فعلى وجه لايخل بالاعتقاد . وبيان ذلك بأمور :

---

(١) تقدم إنكار مالك لاصله وإنكاره ماروى عن أبي بكر فيه

(٢) في المسألة السابعة

(٣) أي في التفاصيل السابقة . من ترك الفعل جملة ، أو الفعل على الدوام وهكذا ، إنما هو في المواطن التي يطلب فيها البيان الشافي . أما المواطن الاخرى فيكفي فيها القول مثلا

(أحدها) أن التسوية فى الاعتقاد باطلة باتفاق ، بمعنى أن يعتقد فيما ليس بواجب أنه واجب ، والقول أو الفعل إذا كان ذريعة الى مطلق [(١)] التسوية وجب أن يفرق بينهما ، ولا يمكن ذلك إلا بالبيان القولى والفعل المقصود به التفرقة وهو ترك الالتزام فى المندوب ، الذى هو من خاصة كونه مندوبا

(والثانى) أن النبى صلى الله عليه وسلم بُعث هاديا ومبيناً للناس مانزل اليهم وقد كان من شأنه ذلك [(٢)] فى مسائل كثيرة ؛ كنهيه [(٣)] عن إفراد يوم الجمعة بصيام أو ليلته بقيام، وقوله: «لا يجعلْ أحدُكم للشيطان حظاً فى صلاته [(٤)] » بيّنه حديث ابن عمر ، قال واسع بن حبان انصرفتُ من قِبَل شِق الأيسر ، فقال لى عبد الله ابن عمر ، ما منعك أن تنصرف عن يمينك ؟ قلت : رأيتك فانصرفت اليك قال : أصبت ! إنّ قائلا يقول : انصرف عن يمينك ! وأنا أقول : انصرف كيف شئت ، عن يمينك وعن يسارك . وفى بعض الأحاديث — بعد ما قرر حكما غير واجب — : « من فعل فقد أحسن ، ومن لا فلا حرَج [(٥)] » وقال الاعرابى هل علىّ غيرهن ؟ قال : « لا ، إلا أن تطوَّع [(٦)] » وقال — لما سُئل عن تقديم

(١) أى التسوية المطلقة ، أى التامة التى يدخل فيها المساواة فى الاعتقاد . أما التسوية فى القول والفعل فقط فجعلها صحيحة ، إذا كانت على وجه لايخل بالاعتقاد فى المندوب بجعله واجبا لكنه قال فى صدر المسألة إن التسوية بين المندوب والواجب ليست من حق المندوب لا فى القول ولا فى الفعل أيضا فيؤخذ من آخر الكلام بيان معنى صدره وأن كونها ليست من حقه لا يقتضى بطلانها مطلقا .

(٢) أى البيان بالقول كما فى المسلك الأول ، وبالفعل كما فى المسلك الثانى

(٣) روى مسلم (لاتخصوا ليله الجمعة بقيام من بين الليالى ولا تخصوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام ، إلا أن يكون فى صوم يصومه احدكم)

(٤) رواه فى التيسير عن الخمسة إلا الترمذى عن عبد الله بن مسعود وبقيته (يرى ان حقا عليه ألا ينصرف إلا عن يمينه . لقد رأيت رسول الله صلى عليه وسلم كثيرا ينصرف عن يساره) وهو بين بنفسه وحديث ابن عمر بعده زاده بيانا

(٥) جزء من حديث أخرجه فى التيسير عن الستة إلا الترمذى

(٦) الاستثناء منقطع والحديث أخرجه فى التيسير عن الستة إلا الترمذى

بعض أفعال الحج على بعض مما ليس تأخيره بواجب —: « لاحرج» قال الراوى فما سئل يومئذ عن شيء قدم أو أخر إلا قال: « افعَل ولاحرج[(١)] » مع أن تقديم بعض الأفعال على بعض مطلوب، لكن لا على الوجوب. ونهى[(٢)] عليه الصلاة والسلام عن أن يتقدم[(٣)] رمضان بيوم أو يومين؛ وحرم[(٤)] صيام يوم العيد، ونهى[(٥)] عن التبتل[(٦)] مع قوله تعالى: (وتبتَّل اليه تبْتيلا) ونهى[(٧)] عن الوصال وقال: « خذوا من العمل ما تُطيقون » مع أن الاستكثار من الحسنات خير، الى غير ذلك من الأمور التى بينها بقوله وفعله و إقراره مماخلافه مطلوب،

---

(١) أخرجه فى التيسير عن الترمذى

(٢) و (٣) تقدما (ج ٣ـ ص ١٩٣)

(٤) قال فى الاعتصام فى الجزء الثانى إن ذلك النهى علله العلماء بخوف أن يعد ذلك من رمضان، يعنى فيحسب واجبا وأصله تطوع مندوب؛ ومثله يقال فى نهيه عن إفراد يوم الجمعة بصيام أوليلته بقيام. وقد جعله هناك من باب مايصير الوصف عرضة لأن ينضم إلى العبادة حتى يعتقد فيه أنه من أوصافها أو جزء منها، قال فهذا القسم ينظر فيه من جهة النهى عن الذرائع. وقوله (وحرم صيام يوم العيد) لايظهر وجه اندراجه هنا، لأنه منهى عنه نهى استقلال

(٥) (نهى عن التبتل) أخرجه أحمد والشيخان عن سعد. وأخرجه أحمد والترمذى والنسائى وابن ماجة عن سمرة.

(٦) وهو الانقطاع الصرف عن شئون هذه الحياة كرهبانية النصارى. أما التبتل فى الآية فبمعنى الاخلاص فى العبادة أو نحوه. والمقام مستوفى فى كتاب الاعتصام فى الجزء الثانى. وهذا ومابعده لم يتبين فيه معنى الذريعة الى اعتقاد الوجوب ولذلك قال (مع أن الاستكثار من الحسنات خير). وقال صلى الله عليه وسلم فى فى رد التبتل لعثمان بن مظعون ومن معه (فمن رغب عن سنتى فليس منى). ويؤخذ منه أنه ليس بمشروع، فضلا عن كونه مندوبا يخشى من الاستدامة عليه اعتقاد الوجوب، كما هو أصل الموضوع. فقوله (مما خلافه مطلوب) لا يظهر فى التبتل ولا يظهر فى الوصال أيضا

(٧) رواه أحمد والشيخان

ولكن تركه وبيّنه خوفا أن يصير من قبيل آخر فى الاعتقاد

ومسلك آخر ، وهو أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يترك العمل وهو يحب أن يعمل به ، خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم . قالت عائشة : «وما سبح النبي صلى الله عليه وسلم سُبحة الضحى قط ، وإنى لأستحبها [1] وقد قام [2] ليالى من رمضان فى المسجد ، فاجتمع اليه ناس يصلون بصلاته ، ثم كثروا فترك ذلك ، وعلّل بخشية الفرض . ويحتمل وجهين : أحدهما أن يفرض بالوحى وعلى هذا جمهور الناس . والثانى فى معناه ، وهو الخوف أن يظن فيها أحد من أمته بعده إذا داوم عليها الوجوب ، وهو تأويل متمكن [3]

(والثالث) أن الصحابة عملوا على هذا الاحتياط فى الدين ، لمّا فهموا هذا الأصل من الشريعة ؛ وكانوا أئمة يقتدى بهم ، فتركوا أشياء وأظهروا ذلك ، ليبينوا أن تركها غير قادح وإن كانت مطلوبة ، فمن ذلك ترك عثمان القصر فى السفر فى خلافته ، وقال إنى إمام الناس ، فنظر الىّ الأعراب وأهل البادية أصلى ركعتين ، فيقولون هكذا فرضت . وأكثر المسلمين على أن القصر مطلوب [4] . وقال حذيفة

---

(١) وفى رواية: وإنى لأسبحها كما تقدم (ج ٣ - ص ٦٠) ومعنى قولها (ما سبح) أى ما رأيته سبح كما فى الرواية الأخرى . وقد روى فى الصحيح أن معاذة سألت عائشة : كم كان يصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الضحى ؟ قالت أربع ركعات ، ويزيد ما شاء الله . وجمع الحديث مع سابقه أن ذلك العلم من طريق غير الرؤية

(٢) مضمون حديث أخرجه فى التيسير عن الستة إلا الترمذى

(٣) يريد أنه قوى وحال محله متمكن فيه وبه يستغنى عن الوجه الأول الذى أوردوا عليه ثم أجابوا عنه بما فيه ضعف . قال القاضى أبو الطيب : يحتمل أن يكون أوحى اليه أنه إن داوم معهم على هذه الصلاة فرضت عليهم . فالمؤلف يرى قوة هذا الوجه ، ويبنى عليه استدلاله ، ولا يريد أنه ممكن كما قال بعضهم ، لأن مجرد الامكان الضعيف لا يصحح له جعله من مسالك استدلاله

(٤) أى سنة وليس واجبا كما هو مذهب الحنفية ، ولا هو رخصة بمعنى لا حرج فى فعله . وبهذا يتم استدلاله على الموضوع

ابن أسيد : شهدت أبا بكر وعمر وكانا لا يُضحّيان مخافة أن يرى الناس أنها واجبة وقال بلال : لا أبالى أن أضحى بكبش أو بديك. وعن ابن عباس أنه كان يشترى لحماً بدرهمين يوم الأضحى ، ويقول لعكرمة : من سألك فقل هذه أضحية ابن عباس ، وكان غنيا . وقال بعضهم [1] إنى لأترك أضحيتى وإنى لمن أيسركم ، مخافة أن يظن الجيران أنها واجبة ، وقال أبو أيوب الأنصارى : كنا نضحى عن النساء وأهلينا ، فلما تباهى الناس بذلك تركناها ولا خلاف فى أن الأضحية مطلوبة. وقال ابن عمر فى صلاة الضحى إنها بدعة ، وحمل على أحد وجهين : إما أنهم كانوا يصلونها جماعة ، وإما أفذاذاً على هيئة النوافل فى أعقاب الفرائض . وقد مُنع النساء المساجد مع مافى الحديث من قوله [2] : «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله» لما [3] أحدثن فى خروجهن ولما يخاف فيهن

(والرابع) أن أئمة المسلمين استمروا على هذا الأصل على الجملة وان اختلفوا فى التفاصيل ، فقد كره مالك وأبو حنيفة صيام ست من شوال ، وذلك للعلة المتقدمة ، مع أن الترغيب فى صيامها ثابت صحيح ، لئلا يعتقد ضمها الى رمضان . قال القرافى : وقد وقع [4] ذلك للعجم . وقال الشافعى فى الأضحية بنحو من ذلك حيث استدل [5] على عدم الوجوب بفعل الصحابة المذكور وتعليلهم . والمنقول عن مالك من هذا كثير ، وسد الذريعة أصلٌ عنده متبع ، مطرد فى العادات

---

(١) هو ابن مسعود رضى الله عنه

(٢) رواه أحمد ومسلم عن ابن عمر

(٣) فليس لما يخشى من اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب ، ولا لبيان أن تركها ليس بقادح وإن كانت مطلوبة بل لهذين المعنيين اللذين ذكرهما . وحينئذ فما وجه إدراج هذا فى المقام

(٤) فلينظر هذا الشوكانى الذى شنع على الأمامين لقولهم بالكراهة خشية هذا المحظور

(٥) فقد اعتمد على فعل الصحابة فيه وتعليلهم . فهو قد سلم أن الترك للعلة التى هى خوف مظنة الوجوب ، فهو من الباب نفسه وإن لم يصرح بكراهتها إذا وجدت العلة . فلذا قال المؤلف (بنحو من ذلك)

والعبادات . فبمجموع هذه الأدلة تقطع بأن التفريق بين الواجب والمندوب اذا استوى القولان أو الفعلان مقصود شرعاً ، ومطلوب من كل من يقتدى به قطعاً [١] كما يقطع بالقصد الى الفرق بينهما اعتقادا

فصل

والتفرقة بينهما تحصل بأمور : منها بيان القول إن اكتفى به ، وإلا فالفعل بل هو فى هذا النمط مقصود ، وقد يكون فى سوابق الشىء المندوب وفى قرائنه وفى لواحقه [٢] وأمثلة ذلك ظاهرة مما تقدم وأشباهه. وأكثر ما يحصل الفرق فى الكيفيات العديمة النص ، وأما المنصوصة فلا كلام فيها . فالفعل أقوى إذاً فى هذا المعنى ، لما تقدم من أن الفعل يصدق القول أو يكذبه

فصل

وكما أن من حقيقة استقرار المندوب أن لا يسوى بينه وبين الواجب فى الفعل كذلك من حقيقة استقراره أن لا يسوى بينه وبين بعض المباحات فى الترك المطلق من غير بيان ، فانه لو وقعت التسوية بينهما لفهم من ذلك مشروعية الترك كما تقدم ولم يفهم كون المندوب مندوباً ، هذا وجه

ووجه آخر وهو أن فى ترك المندوب إخلالا بأمر كلى فيه ، ومن المندوبات ما هو واجب بالكل ، فيؤدى تركه مطلقا الى الإخلال بالواجب ، بل لا بد من العمل به ليظهر للناس فيعملوا به ، وهذا مطلوب ممن يقتدى به ، كما كان شأن السلف الصالح

---

(١) ينزل معناه على مقتضى قوله فى صدر المسألة (فان سوى بينهما فى القول أو الفعل فعلى وجه لا يخل بالاعتقاد) وذلك باخفائه عن العامة من المقتدى به مثلا

(٢) فى ترك القيام فى رمضان بعد حصوله ليالى بيان باللواحق . وفى استخفائه بصلاة الضحى حتى لم تره السيدة عائشة بيان بالمقارن

وفى الحديث الحسن عن أنس قال قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا بُنَىَّ إن قدرتَ أن تُصبحَ وليس فى قلبِكَ غِشٌ لأحدٍ فافعلْ ثم قال لى : يا بُنَىَّ وذلك مِن سُنَّتى ، ومن أحيا سنتى فقد أحبَّنى ، ومن أحبَّنى كان مَعِى فى الجنة »[١] فجعل العمل بالسنة إحياء لها ، فليس بيانها مختصاً بالقول . وقد قال مالك فى نزول الحاج بالمحصب من مكة ، وهو الأبطح : استحب للأئمة ولمن يقتدى به أن لا يجاوزوه حتى ينزلوا به ؛ فإن ذلك من حقهم ، لأن ذلك أمر قد فعله النبى صلى الله عليه وسلم والخلفاء ، فيتعين على الأئمة ومن يقتدى به من أهل العلم إحياء سننه ، والقيام به لئلا يترك هذا الفعل جملة ويكون[٢] للنزول بهذا الموضع حكم النزول بسائر المواضع ، لا فضيلة للنزول به ، بل لا يجوز النزول به على وجه القربة . هكذا نقل الباجى . وظاهرٌ من مذهب مالك أن المندوب لا بد من التفرقة بينه وبين ماليس بمندوب ، وذلك بفعله وإظهاره .

وقال بعضهم فى حديث عمر — « بل أغسِلُ ما رأيتُ ، وأنضح مالم أر — : » فى هذا الحديث أن عمر رأى أن أعماله وأقواله نهج للسنة ، وأنه موضع للقدوة ، يعنى فعمل هنا على مقتضى الأخذ عنه فى ذلك الفعل ، وصار ذلك أصلاً فى التوسعة على الناس فى ترك تكلف ثوب آخر للصلاة ، وفى تأخير الصلاة لأجل غسل الثوب . وفى[٣] الحديث : واعجبا لك يا ابن العاصى ! لئن كنت تجد ثياباً أفكلُّ الناس يجد ثياباً ! والله لو فعلتها لكانت سنة . الحديث ! ولكان هذا ونحوه اقتدى به عمر بن عبد العزيز حفيدُه[٤] ؛ ففى العتبية قيل لعمر بن عبد العزيز

(١) رواه الترمذى ، وقال : حديث حسن غريب

(٢) أى ينسى حتى يصير هكذا فى اعتقاد الناس

(٣) لوقال (ولذلك فى الحديث واعجبا الخ) لكان أجود سبكا ، وأظهر فى ضم أجزاء الحديث بعضها لبعض

(٤) لأن عمر بن الخطاب جد عمر بن عبد العزيز لأمه

أخرت الصلاة شيئاً فقال : إن ثيابي غُسلت . قال ابن رشد : يحتمل أنه لم يكن له غير تلك الثياب لزهده في الدنيا ، أو لعله ترك أخذ سواها مع سعة الوقت تواضعاً لله ، ليقتدي به في ذلك ، ائتساء بعمر بن الخطاب . فقد كان أتبعَ الناسِ لسيرته وهديه في جميع الأحوال

ومما نحن فيه ما قال الماوردي فيمن صار ترك الصلاة في الجماعة له إلفاً وعادة، وخيف أن يتعدى الى غيره في الاقتداء به، أن للحاكم أن يزجره . واستشهد على ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم : « لقد هممتُ أن آمُرَ أصحابي أن يَجْمَعوا حَطباً » الحديث (١) ! وقال أيضاً فيما اذا تواطأ أهل بلد على تأخير الصلاة الى آخر وقتها: إن له أن ينهاهم ؛ قال لأن اعتياد جميع الناس لتأخيرها مفضٍ بالصغير الناشيء الى اعتقاد أن هذا هو الوقت دون ما تقدمه . وأشار الى نحو هذا في مسائل أخر ، وحكى قولين في مسألة اعتراض المحتسب على أهل القرية في إقامة الجمعة بجماعة اختلف في انعقاد الجمعة بهم في بعض وجوهها ، وذلك إذا كان هو يرى إقامتها وهم لا يرونها . ووجه القول بإقامتها على رأيه باعتبار المصلحة ، لئلا ينشأ الصغير على تركها ، فيظن أنها تسقط مع زيادة العدد كما تسقط بنقصانه . وهذا الباب يتسع ؛ ومما يجري مجراه في تقوية اعتبار البيان في هذه المسائل وأشباهها مما ذكر أو لم يذكر قصةُ عمر ابن عبد العزيز مع عروة بن عياض ، حين نكَت بالخيزرانة بين عينيه ثم قال : هذه غرّتني منك — لسجدته التي بين عينيه — ولولا أني أخاف أن تكون سنة من بعدي لأمرتُ بموضع السجود فقوّر

وقد عوّل العلماء على هذا المعنى وجعلوه أصلاً يطرد ؛ وهو راجع الى سد الذرائع الذي اتفق العلماء على إعماله في الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل؛ كقوله تعالى : (يا أيُّها الذين آمَنوا لا تقولُوا راعِنَا ، وقولوا انْظُرْنَا ، واسْمَعُوا) وقوله :

(١) في صلاة الجماعة . أخرجه في التيسير عن الستة وأنه عزم أن يحرق على من لم يشهدوا صلاة الجماعة بيوتهم . وسيأتي له أن ذلك كان خاصا بالمنافقين لبيان ابن مسعود الآتي في المسألة الثانية من الكتاب العزيز

(ولا تَسُبُّوا الذين يَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ فيسُبُّوا اللهَ عَدْواً بغيرِ عِلْمٍ) وقد رأى مالك لمن رأى هلال شوال وحده أن لا يفطر لئلا يكون ذريعة الى إفطار الفساق محتجين بما احتج به . وقال بمثله فيمن شهد عليه شاهدا زورٍ بأنه طلق امرأته ثلاثاً، ولم يفعل فمنعه من وطئها الا أن يخفى ذلك عن الناس . وراعى زياد مثل هذا فى صلاة الناس فى جامع البصرة والكوفة ؛ فإنهم إذا صلّوا فى صحنه ورفعوا من السجود مسحوا جباههم من التراب ، فأمر بإلقاء الحصى فى صحن المسجد ، وقال : لست آمنُ أن يطول الزمان فيظنَّ الصغيرُ إذا نشأ أن مسحَ الجبهة من أثر السجود سنةٌ فى الصلاة . ومسألة مالك مع أبى جعفر المنصور حين أراد أن يحمل الناس على الموطأ فنهاه مالك عن ذلك، من هذا [1] القبيل أيضاً .ولقد دخل ابن عمر على عثمان وهو محصور ، فقال له انظرْ ما يقول هؤلاء ، يقولون: اخلع نفسك أو نقتلك! قال له : أمخلّدٌ أنت فى الدنيا ؟ قال : لا. قال هل يملكون لك جنة أو نارا ؟ قال : لا . قال : فلا تخلعْ قميص الله عليك فتكون سنة ، كلّما كره قوم خليفتهم خلعوه أو قتلوه . ولما هم أبو جعفر المنصور أن يبنى البيت على ما بناه ابن الزبير على قواعد ابراهيم شاور مالكا فى ذلك ، فقال له مالك : أنشُدك الله يا أمير المؤمنين أن لا تجعل هذا البيت ملعبة للملوك بعدك ، لا يشاء أحد منهم أن يغيره إلا غيّره ، فتذهب هيبته من قلوب الناس . فصرفه عن رأيه فيه ، لما ذكر من أنها تصير سنة متبعة باجتهاد أو غيره ، فلا يثبت على حال

﴿ المسألة السابعة ﴾

المباحات من حقيقة استقرارها مباحات أن لا يسوّى [2] بينها و بين المندوبات

---

(١) لأنه إذا تطاول الزمان على الاقتصار عليه فى العمل يظن الناس أنه لا يصح العمل بغيره من الأحاديث والسنن

(٢) أى فى الفعل والقول . بل يفرق بهما أو بأحدهما ، كما سيأتى أنه وإن داوم على ترك أكل الضب والثوم إلا انه بين حكمهما ، ببيان سبب امتناعه عن تعاطيهما

ولا المكروهات (١) ؛ فإنها إن سوى بينها و بين المندوبات بالدوام على الفعل على كيفية فيها معينة أو غير (٢) ذلك توهمت مندوبات ؛ كما تقدم فى مسح الجباه بأثر الرفع من السجود ، ومسألة عمر بن الخطاب فى غسل ثوبه من الاحتلام وترك الاستبدال به . وقد حكى عياض عن مالك أنه دخل على عبد الملك بن صالح أمير المدينة ، فجلس ساعة ثم دعا بالوضوء والطعام ، فقال : ابدءوا بأبى عبد الله. فقال مالك : إن أبا عبد الله — يعنى نفسه — لا يغسلُ يده . فقال لم ؟ قال : « ليس هو الذى أدركت عليه أهل العلم ببلدنا ، إنما هو من رأى الأعاجم ، وكان عمر إذا أكل مسح يده بباطن قدمه » . فقال له عبد الملك : أتركُ يا أبا عبدالله ؟ قال: إى والله ! فما عاد الى ذلك ابن صالح .قال مالك : ولا نأمر الرجل أن لا يغسل يده ، ولكن إذا جعل ذلك كأنه واجب عليه فلا ؛ أميتوا سنة العجم ، وأحيُوا سنة العرب ؛ أما سمعتَ قول عمر : تمعْدَدوا ، واخشَوشِنُوا ، وامشوا حفاة ، وإياكم وزِىَّ العجم

وهكذا إن سوى فى الترك بينها و بين المكروهات ربما توهمت مكروهات ؛ فقد كان عليه الصلاة والسلام يكره الضب ويقول : « لم يكن بأرض قومى ، فأجِدُنى أعافُه » (٣) وأُكل على مائدته ، فظهر حكمه . وقدم اليه طعام فيه ثوم لم يأكل منه ، قال له أبو أيوب — وهو الذى بعث به اليه — : يا رسول الله أحرام هو ؟ قال : « لا ، ولكنى أكرهه من أجل ريحه (٤) » وفى رواية أنه قال لأصحابه :

---

(١) واقتصر عليهما لأنه لا يرتقى الوهم فى المباحات إلى توهمهما واجبات أو محرمات ، بخلاف المكروهات كما يأتى بعد

(٢) عطف على قوله (بالدوام) فترك عمر المباح من استبدال ثوب آخر بثوبه فى هذا المقام وهو يظن الاستنان ترك لما فيه تسوية للمباح بالمسنون

(٣) أخرجه الستة إلا الترمذى

(٤) رواه الترمذى . وقال حسن صحيح

« كلوا فإنى لست كأحدكم ، إنى أخاف أن أوذى صاحبى[١] » وروى فى الحديث[٢] أن سودة بنت زمعة خشيت أن يطلقها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : لا تطلقنى ، وأمسكنى ، واجعل يومى لعائشة . ففعل ، فنزلت : (فلا جُناحَ عليهما أن يصّالحا بينهما صلحاً) الآية ! فكان هذا تأديباً و بياناً بالقول والفعل لأمر[٣] ربما استقبح بمجرى العادة ، حتى يصير كالمكروه ، وليس بمكروه . والأدلة على هذا الفصل نحو من الأدلة على استقرار المندوبات

﴿ المسألة الثامنة ﴾

المكروهات من حقيقة استقرارها مكروهات أن لا يسوى بينها و بين المحرمات ولا بينها و بين المباحات .

أما الأول فلأنها اذا أجريت ذلك المجرى توهمت محرمات ، ور بما طال العهد فيصير الترك واجباً[٤] عند من لا يعلم .

ولا يقال : إن فى بيان ذلك ارتكابا للمكروه ، وهو منهى عنه

لأنا نقول : البيان آكد ، وقد يرتكب النهى الحتم إذا كانت له مصلحة راجحة . ألا ترى الى كيفية تقرير الحكم[٥] على الزانى ، وما جاء فى الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام له : « أنِكْتَها »[٦] هكذا من غير كناية ! مع أن ذكر

---

(١) رواه الترمذى وقال : حسن غريب

(٢) رواه فى التيسير عن الشيخين وقد رواه أيضا الترمذى وقال حسن صحيح غريب

(٣) هو النزول عن حق المرأة فى القسم لزوجة اخرى فبين بهذا جوازه ولو لم يحصل هذا البيان لفهم من ترك هذا المباح جريا على العادة كراهته شرعا

(٤) وتقدم انه إذا أدى الفعل أو الترك إلى اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب وجب البيان بالقول أو الفعل .

(٥) لوقال (تقرير الزانى) لكان اخصر وأوضح

(٦) الحديث فى أبى داود

اللفظ فى غير معرض البيان مكروه أو ممنوع ؛ غير أن التصريح هنا آكد ، فاغتفر لما يترتب عليه ؛ فكذلك هنا . ألا ترى الى إخبار عائشة عما فعلته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى التقاء[1] الختانين ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « ألا أخبرتيها أني أفعلُ ذلك » مع أن ذكر مثل هذا فى غير محل البيان منهى عنه . وقد تقدم ما جاء عن ابن عباس فى ارتجازه وهو محرم بقوله : إن تصدق الطيرُ نَنِكْ لميسا . فمثل هذا لا حرج[2] فيه

وأما الثانى فلأنها إذا عمل بها دائما وترك اتقاؤها توهمت مباحات ، فينقلب حكمها عند من لا يعلم . و بيان ذلك يكون بالتغيير والزجر ، على ما يليق[3] به فى الإنكار ، ولا سيما المكروهات التى هى عرضة لأن تتخذ سننا ، وذلك المكروهات[4] المفعولة فى المساجد ، وفى مواطن الاجتماعات الإسلامية ، والمحاضر الجمهورية . ولأجل ذلك كان مالك شديد الأخذ على من فعل فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً من هذه المكروهات ، بل ومن المباحات[5] ؛ كما أمر بتاديب من وضع رداءه أمامه من الحر ، وما أشبه ذلك

فصل

ما تقدم من هذه المسائل يتفرع عنها قواعد فقهية وأصولية

منها أنه لا ينبغى لمن التزم عبادة من العباذات البدنية الندبية أن يواظب

---

(١) تقدم لنا ذكر الحديث عن عائشة . أما قوله عليه الصلاة والسلام (ألا أخبرتيها أنى افعل ذلك) فتقدم له آنفا انه نسبه إلى ام سلمة فى الاصباح جنبا فى الصوم لا فى الغسل من الجنابة كما هو حديث الختانين ، خلافا لما يوهمه كلامه هنا أنه متصل بحديث عائشة

(٢) بل هو مطلوب متى كان للبيان والفرق بين المكروهات والمحرمات كما هو أصل المسألة

(٣) فالزجر عن المكروه لايبلغ به مبلغ الزجر عن الحرام

(٤) فى الجزء الثانى من الاعتصام شيء كثير من امثلتها

(٥) أى التى يتوهم أنها قربه

عليها مواظبة يفهم الجاهل منها الوجوب ، إذا كان منظورا اليه مرموقا ، أو مظنة لذلك : بل الذي ينبغي له أن يدعها فى بعض الأوقات حتى يعلم أنها غير واجبة ، لأن خاصية الواجب المكرر الالتزام والدوام عليه في أوقاته ، بحيث لا يتخلف عنه ، كما أن خاصية المندوب عدم الالتزام . فإذا التزمه فهم الناظر منه نفس الخاصية التي للواجب ، فحمله على الوجوب ، ثم استمر على ذلك فضل .

وكذلك إذا كانت العبادة تتأتى على كيفيات يفهم من بعضها فى تلك العبادة مالا يفهم منها على الكيفية الأخرى ، أو ضمت عبادة أو غير عبادة إلى العبادة قد يفهم بسبب الاقتران مالا يفهم دونه ، أو كان المباح يتأتى فعله على وجوه فيثابر فيه على وجه واحد تحريا له ويترك ما سواه ، أو يترك بعض المباحات جملة من غير سبب ظاهر ، بحيث يفهم عنه فى الترك أنه مشروع .

ولذلك لما قرأ عمر بن الخطاب السجدة على المنبر ثم سجد وسجد معه الناس، قرأها فى كرة أخرى فلما قرب من موضعها تهيأ الناس للسجود، فلم يسجدها ، وقال: إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء . وسئل مالك عن التسمية عند الوضوء فقال : أيحب أن يذبح ؟ إنكاراً لما يوهمه سؤاله من تأكيد الطلب فيها عند الوضوء . ونقل عن عمر أنه قال : لانبالى أبدأنا بأيماننا أم بأيسارنا . يعنى فى الوضوء . مع أن المستحب التيامن فى الشأن كله .

ومثال العبادات المؤداة على كيفيات يلتزم فيها كيفية واحدة إنكارُ مالك لعدم (١) تحريك الرجلين فى القيام للصلاة .

ومثال ضم ما ليس بعبادة إلى العبادة حكاية الماوردى فى مسح الوجه عند القيام من السجود ، وحديث عمر مع عمرو: لو فعلتُها لكانت سنة ، بل أغسلُ ما رأيت وأنضحُ مالم أر .

ومثال فعل الجائز على وجه واحد ما نقل عن مالك أنه سئل عن المرة الواحدة

(١) قال ابن رشد كره مالك أن يقرنهما حتى لا يعتمد على احدهما دون الاخرى لان ذلك ليس من حدود الصلاة ، وهو من محدثات الأمور

فى الوضوء قال : لا ، الوضوء مرتان مرتان ، أو ثلاث ثلاث ، مع أنه لم يحدّ فى الوضوء ولا فى الغسل إلا ما أسبغ . قال اللخمى : وهذا احتياط وحماية ؛ لأن العامى إذا رأى من يقتدى به يتوضأ مرة مرة فعل مثل ذلك ، وقد لا يُحسن الإسباغ بواحدة فيوقعه فيما لا تجزئ الصلاة به . والأمثلة كثيرة

وهذا كله إنما هو فيما فعل بحضرة الناس ، وحيث يمكن الاقتداء بالفاعل ؛ وأما من فعله فى نفسه وحيث لا يطلع عليه مع اعتقاده على ماهو به فلا بأس ، كما قاله المتأخرون فى صيام ست من شوال أن من فعل ذلك فى نفسه معتقداً وجه الصحة فلا بأس . وكذا قال مالك فى المرة الواحدة لا أحب ذلك إلا للعالم بالوضوء وما ذكره اللخمى يشعر بأنه إذا فعل الواحدة حيث لا يقتدى به فلا بأس. وهو جار على المذهب ؛ لأن أصل مالك فيه عدم التوقيت [1] . فأما إن أحب الالتزام وأن لا يزول عنه ولا يفارقه فلا ينبغى أن يكون ذلك بمرأى من الناس ، لأنه إن كان كذلك فربما عده العامى واجبا أو مطلوبا أو متأكد الطلب بحيث لا يترك ، ولا يكون كذلك شرعا ، فلا بد فى إظهاره من عدم التزامه فى بعض الأوقات ، ولا بد فى التزامه من عدم إظهاره كذلك فى بعض الأوقات . وذلك على الشرط [2] المذكور فى أول كتاب الأدلة

ولا يقال إن هذا مضاد لما تقدم من قصد الشارع للدوام على الأعمال ، وقد كان عليه الصلاة والسلام إذا عمل عملا أثبته

(١) على التحديد بالعدد ، وأن المقصود الاسباغ

(٢) وهو المحافظة على قصد الشارع وانه لا بد من اعتبار الكلى والجزئى معا فى كل مسألة ، فلا تهمل القواعد الكلية ، كما لا تهمل الأدلة الجزئية إذا حصل تعارض ، بلا يجرى الاعمال بالطريق المرسومة لذلك . وعلى هذا ففى مسألتنا وجدت أدلة جزئية تدل على أن بعض المطلوبات غير الواجبة أظهرها صلى الله عليه وسلم وواظب عليها ، وذلك كالاقامة لصلاة الفرض ورفع اليدين عند تكبيرة الاحرام والبدء بالسلام على اليمين وهكذا فهذه وامثالها لابد من استثنائها من هذه القاعدة حتى لاتهمل هذه الادلة الجزئية المتفق عليها . ولا يضر هذا فى تأصيل المسألة كما تقدم له فى كتاب الادلة

لأنا نقول: كما يطلق الدوام على مالا يفارق ألبتة؛ كذلك يطلق على ما يكون فى أكثر الأحوال. فإذا ترك فى بعض الأوقات لم يخرج صاحبه عن أصل الدوام؛ كما لا نقول فى الصحابة حين تركوا التضحية فى بعض الأوقات إنهم غير مداومين عليها. فالدوام على الجملة لا يشترط فى صحة إطلاقه عدم الترك رأساً، وإنما يشترط فيه الغلبة فى الأوقات أو الأكثرية، بحيث يطلق على صاحبه اسم الفاعل اطلاقا حقيقيا فى اللغة

وإنما كانت الصوفية قد التزمت فى السلوك ما لا يلزمها، حتى سوّت بين الواجب والمندوب فى التزام الفعل، وبين المكروهات والمحرمات فى التزام الترك بل سوت بين كثير من المباحات والمكروهات فى الترك، وكان هذا النمط ديدنها لا سيما مع ترك أخذها بالرخص، إذ من مذاهبها عدم التسليم للسالك فيها من حيث هو سالك، إلى غير ذلك من الأمور التى لاتلزم الجمهور، بنوا طريقهم بينهم وبين تلاميذهم على كتم(١) أسرارهم وعدم إظهارها، والخلوة بما التزموا من وظائف السلوك وأحوال المجاهدة، خوفا من تعريض من يراهم ولا يفهم مقاصدهم الى ظن ماليس بواجب واجبا، أو ما هو جائز غير جائز أو مطلوبا، أو تعريضهم لسؤال القال(٢) فيهم، فلا عتب عليهم فى ذلك، كما لا عتب عليهم فى كتم أسرار مواجدهم، لأنهم الى هذا الأصل(٣) يستندون. ولأجل إخلال بعضهم بهذا الأصل، إما لحال غالبة، أو لبناء بعضهم على غير أصل صحيح. انفتح عليهم باب سوء الظن من كثير من العلماء، وباب فهم الجهال عنهم ما لم يقصدوه. وهذا كله محظور

---

(١) وبذلك كانوا جارين على مقتضى القواعد المتقدمة، فلم يخالفوا الشريعة بعملهم.
(٢) صوابه (لسوء القال فيهم) وهو مصدر قال، يغلب ذكره فى الشر
(٣) وهو أن الالتزام للأعمال الندبية انما يمنع حيث أمكن الاقتداء فيما يفعل بحضرة الناس

﴿ المسألة التاسعة ﴾

الواجبات لا تستقر واجبات إلا اذا لم يسو بينها و بين غيرها من الأحكام فلا تترك ولا يسامح فى تركها ألبتة : كما أن المحرمات لاتستقر كذلك إلا اذا لم يسوّ بينها و بين غيرها من الأحكام ، فلا تفعل ولا يسامح فى فعلها ، وهذا ظاهر ولكنا نسير منه الى معنى آخر ، وذلك أن من الواجبات ما إذا تركت لم يترتب عليها حكم دنيوى ، وكذلك من المحرمات ما اذا فعلت لم يترتب عليها أيضا حكم فى الدنيا . ولا كلام فى مترتبات الآخرة ؛ لأن ذلك خارج عن تحكمات العباد

كما أن من الواجبات ما إذا تركت ، ومن المحرمات ما اذا فعلت ترتب عليها حكم دنيوى ، من عقوبة أو غيرها

فما ترتب عليه حكم يخالف مالم يترتب عليه حكم . فمن حقيقة استقرار كل واحد من القسمين أن لا يسوى بينه و بين الآخر ؛ لأن فى تغيير أحكامها تغييرها فى أنفسها . فكل ما يحذر فى عدم البيان فى الأحكام المتقدمة يحذر هنا ، لا فرق بين ذلك . والأدلة التى تقدمت هنالك يجرى مثلها هنا

ويتبين هذا الموضع أيضاً بأن يقال : إذا وضع الشارع حدًّا فى فعل مخالف فأقيم ذلك الحد على المخالف كان الحكم الشرعى مقرَّرا مبينا ؛ فإذا لم يقم فقد أقِر على غير ما أقره الشارع ، وغُيِّر الى الحكم المخالف الذى لا يترتب عليه مثل ذلك الحكم ، ووقع بيانه مخالفاً ، فيصير المنتصب لتقرير الأحكام قد خالف قولَه فعلُه ، فيجرى فيه ما تقدم . فإذا رأى الجاهلُ ما جرى توهم الحكمَ الشرعى على خلاف ماهو عليه . فإذا قرر المنتصبُ الحكمَ على وجه ثم أوقع على وجه آخر حصلت الريبة ، وكذب الفعلُ القولَ ، كما تقدم بيانه ، وكل ذلك فساد ، و بهذا المثال يتبين أن وارث النبى يلزمه إجراء الأحكام على موضوعاتها ، فى أنفسها ، وفى لواحقها ، وسوابقها ، وقرائنها ، وسائر ما يتعلق بها شرعا ، حتى يكون دين الله بيناً عند الخاص والعام ، وإلا كان

من الذين قال الله تعالى فيهم : (إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البيِّنات والهدى) الآية !

(المسألة العاشرة)

لا يختص هذا البيان المذكور بالأحكام التكليفية ، بل هو لازم أيضاً فى الأحكام الراجعة الى خطاب الوضع ؛ فان الأسباب والشروط والموانع والعزائم والرخص وسائر الأحكام المعلومة أحكامٌ شرعية ، لازم بيانها قولا وعملا . فإن قررت الأسباب قولاً ، وعُمل على وفقها إذا انتهضت ، حصل بيانها للناس وإن قررت ثم لم تعمل مع انتهاضها كذَّب القول الفعل . وكذلك الشروط اذا انتهض السبب مع وجودها فأعمل ، أو مع فقدانها فلم يعمل ، وافق القول الفعل ، فان عكست القضية وقع الخلاف ، فلم ينتهض القول بيانا ، وهكذا الموانع وغيرها .

وقد أعمل النبيُّ صلى الله عليه وسلم مقتضى الرخصة فى الإحلال من العمرة [1] والإفطار فى السفر ، وأعمل الأسباب ، ورتّب الأحكام ، حتى فى نفسه ، حين أقصّ من نفسه صلى الله عليه وسلم ، وكذلك فى غيره ، والشواهد لا تحصى ، والشريعة كلها داخلة تحت هذه الجملة ، والتنبيه كاف

(المسألة الحادية عشرة)

بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم بيان صحيح لا إشكال فى صحته ؛ لأنه لذلك بعث ، قال تعالى : (وأنزلنا إليك الذكر لِتُبيِّن للناس ما نُزِّل إليهم) ولا خلاف فيه .

(١) فى عمرة الحديبية أحل هو والصحابة . وأما فى عمرة حجته فالصحيح أنه كان قارنا وساق الهدى ، فلم يحل هو لذلك ولكنه امر من لم يسق الهدى بالاحلال من العمرة ، سواء أكان مهلا بالعمرة فقط أم كان مهلا فى أول أمره بالحج ثم فسخه فى عمرة كما فعله أكثر الصحابة .

وأما بيان الصحابة فإن أجمعوا على ما بينوه فلا إشكال فى صحته أيضا ، كما أجمعوا على الغسل من التقاء الختانين المبيِّن لقوله تعالى : (وإن كنتم جنباً فاطَّهَّروا). وإن لم يجمعوا [1] عليه فهل يكون بيانهم حجة ؟ أم لا ؟ هذا فيه نظر وتفصيل ؛ ولكنهم يترجح الاعتماد عليهم فى البيان، من وجهين :

(أحدهما) معرفتهم باللسان العربى ، فإنهم عرب فصحاء ، لم تتغير ألسنتهم ولم تنزل عن رتبتها العليا فصاحتهم ، فهم أعرف فى فهم الكتاب والسنة من غيرهم. فإذا جاء عنهم قول أو عمل واقعٌ موقع البيان صح اعتماده من هذه الجهة

(والثانى) مباشرتهم للوقائع والنوازل ، وتنزيلِ الوحى بالكتاب والسنة ، فهم أقعد فى فهم القرائن الحالية [2] وأعرف بأسباب التنزيل ، ويدركون مالايدركه غيرهم بسبب ذلك ، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب

فمتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات ، أو تخصيص بعض العمومات ، فالعمل عليه صواب وهذا إن لم ينقل عن أحد منهم خلاف فى المسألة ، فإن خالف بعضهم فالمسألة اجتهادية

مثاله قوله عليه الصلاة والسلام « لايزال الناسُ بخير ما عجَّلوا الفِطْر [3] » فهذا التعجيل يحتمل أن يقصد به إيقاعه قبل الصلاة ، ويحتمل أن لا ، فكان عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان يصليان المغرب قبل أن يفطرا ، ثم يفطران بعد الصلاة.

---

(١) أى بأن اختلفوا ، أو بين بعضهم ولم ينقل بيان عن غيره يخالفه . وقد فصل فجعل الأول محل اجتهاد ، بمعنى أنه لا يترجح الوقوف عند بيانهم لهذا الاختلاف. وجعل الثانى محل الاعتماد والترجح ، على بيان غيرهم

(٢) أى التى تجىء من جهة الحوادث والنوازل المقتضية لنزول الآية والحديث أما القرائن المقالية فيشترك فيهما معهم غيرهم من أهل الفهم فى ذلك ، وإن كان مقتضى الوجه الأول أن بيانهم أرجح من جهة اللغة أيضا

(٣) أخرجه الثلاثة والترمذى عن سهل بن معاذ كما فى التيسير . قال مصححه وهو فى أبى داود عن أبى هريرة

بياناً أن هذا التعجيل لايلزم أن يكون قبل الصلاة ، بل اذا كان بعد الصلاة فهو تعجيل أيضا ، وأن التأخير الذى يفعله أهل المشرق (١) شيء آخر داخل فى التعمق المنهي عنه ، وكذلك (٢) ذكر عن اليهود أنهم يؤخرون الافطار ، فندب المسلمون الى التعجيل

وكذلك لما قال عليه الصلاة والسلام : « لاتصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه (٣) » احتمل أن تكون الرؤية مقيدة (٤) بالأكثر ، وهو أن يرى بعد غروب الشمس ، فبين عثمان أن ذلك غير لازم ، فرأى الهلال فى خلافته قبل الغروب ، فلم يفطر حتى أمسى وغابت الشمس. وتأمل ، فعادة مالك ابن أنس – فى موطئه وغيره – الإتيان بالآثار عن الصحابة مبيناً بها السنن ، وما يعمل به منها وما لايعمل به ، وما يقيد به مطلقاتها ، وهو دأبه ومذهبه لما تقدم ذكره ، ومما بيّن كلامُهم اللغةَ أيضا ، كما نقل مالك فى دلوك الشمس ، وغسق الليل ، كلامَ ابن عمر وابن عباس ، وفى معنى السعى عن عمر بن الخطاب ، أعنى قوله تعالى : (فاسعَوْا إلى ذكر الله وذَروا البيع) ، وفى معنى الإخوة أن السنة قضت أن الإخوة اثنان فصاعدا ، كما تبين بكلامهم معانى الكتاب والسنة

---

(١) . من هم أهل المشرق الذين كان عمر وعثمان يقصدان مخالفتهم وبيان أنهم متعمقون؟

(٢) يعنى وبيانا لأن ندب التعجيل لمخالفة اليهود المتعمقين فى التأخير لايستدعى أن يكون الافطار قبل الصلاة . فينتظم هذا فى سلك ما قبله

(٣) أخرجه فى التيسير عن الستة إلا الترمذى

(٤) أى فيكون فطر اليوم التالى للرؤية إذا وقعت بعد الغروب ، أما إذا رؤى على غير الأكثر وهو الرؤية قبل الغروب فان الفطر لليوم نفسه لا للتالى . فبين عثمان أن هذا التقييد غير لازم ، وأن الفطر لليوم التالى للرؤية مطلقا قبل الغروب وبعده ، فلم يفطر حتى أمسى ، والمسألة خلافية فأبو يوسف يقول إن الرؤية نهارا قبل الزوال للماضى ، وبعده للمستقبل . وأبو حنيفة ومالك والشافعى كعثمان يرون أنها لايعتد بها للماضى مطلقا ، قبل الزوال وبعده

لايقال إن هذا المذهب راجع الى تقليد الصحابى ، وقد عرفت ما فيه من النزاع والخلاف (١)

لأنا نقول نعم هو تقليد ، ولكنه راجع الى ما لايمكن الاجتهاد فيه على وجهه إلا لهم كما تقدم من أنهم عرب ، وفرقٌ بين من هو عربى الأصل والنحلة ، وبين من تعرّب « غلب التطبعَ شيمةُ المطبوعِ » وأنهم شاهدوا من أسباب التكاليف وقرائن أحوالها مالم يشاهِد مَن بعدهم ، ونقلُ قرائن الأحوال على ماهى عليه كالمتعذر فلا بد من القول بأن فهمهم فى الشريعة أتم وأحرى بالتقديم . فاذا جاء فى القرآن أو فى السنة من بيانهم ماهو موضوعٌ موضعَ التفسير ، بحيث لوفرضنا عدمه لم يمكن تنزيل النص عليه على وجهه ، انحتم الحكم بإعمال ذلك البيان ؛ لما ذكر ، ولما جاء فى السنة من اتّباعهم والجريان على سننهم ، كما جاء فى قوله عليه الصلاة والسلام : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديِّين من بعدى وتمسكوا بها وعَضّوا عليها بالنواجذ (٢) » وغير ذلك من الأحاديث ، فانها عاضدة لهذا المعنى فى الجملة (٣)

---

(١) أى فى تقليده : وكذا فى حجية مذهبه . فقد أجمعوا على أنه ليس حجة على غيره من الصحابة المجتهدين ، واختلفوا فى كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين مقدما على القياس . والمختار أنه ليس بحجة . راجع الاحكام للآمدى والمؤلف اختار طريقا وسطا يؤيد فيه القول بالحجية فى نوع منه ، وهو ما احتاج إلى القرائن الحالية التى هم أعرف بها من غيرهم ، وكذا ما يحتاج الى القوة فى معرفة لغة العرب وإذا قرأت مسألتى مذهب الصحابى فى الاحكام حكمت بأنهما مأخذ المؤلف وأصله الذى استنبط منه مسألته هذه . وكما أن الخلاف حاصل فى حجية مذهب الصحابى على من بعده ، كذلك الخلاف فى تقليده حاصل . والمختار المنع أيضا إلا للعامى إذا عرف حقيقة مذهب الصحابى ، فيجوز له تقليده

(٢) أخرجه فى التيسير عن أبى داود بلفظ (فعليكم) ومن غير لفظ (من بعدى)

(٣) وإنما قال (فى الجملة) لأنه لادلالة فيه على عموم الاقتداء فى كل مايقتدى فيه ، فيمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عنه صلى الله عليه وسلم ، وليس الحمل على غيره أولى من الحمل عليه كما قال الآمدى

أما اذا علم أن الموضع موضع اجتهاد ، لايفتقر الى ذينك الأمرين ، فهم ومن سواهم فيه شرعٌ سواء ؛ كمسألة العول ، والوضوء من النوم ، وكثير من مسائل الربا التى قال فيها عمر ابن الخطاب: مات رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبيّن لنا آية الربا فدعوا الربا والريبة ، أو كما قال . فمثل هذه المسائل موضع اجتهاد للجميع لايختص به الصحابة دون غيرهم من المجتهدين ، وفيه خلاف [1] بين العلماء أيضا فان منهم من يجعل قول الصحابى ورأيه حجة يرجع اليها ويعمل عليها من غير نظر ، كالأحاديث والاجتهادات النبوية ، وهو مذكور فى كتب الأصول ، فلا يحتاج الى ذكره ههنا

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

الإجمال إما متعلقٌ بما لا ينبنى عليه تكليف ، وإما غير [2] واقع فى الشريعة . وبيان ذلك من أوجه :

(أحدها) النصوص الدالة على ذلك ؛ كقوله تعالى: (اليومَ أكملتُ لكم دينكم وأتممتُ عليكم نعمتى) الآية [3] ا وقوله : (هذا بيانٌ للنّاسِ وهُدًى وموعظةٌ لِلمتّقين) وقوله : (وأنزلْنا اليكَ الذِّكْرَ لتُبيّنَ [4] للناسِ ما نُزِّل إليهم ولعلّهم يتفكّرُون) وقوله تعالى: (هُدًى للمتّقين) (هُدًى ورحمةً لِلمُحْسِنين) وإنما كان هدى لأنه مبيّن ، والمجمل لا يقع به بيان ، وكلٌّ ما فى هذا المعنى من

(١) قد علمته وقوله (كالاحاديث) أى فيقدم مذهبه على القياس . وممن ذهب اليه مالك والشافعى وابن حنبل فى قول لهما وهو رأى الرازى وبعض أصحاب أبى حنيفة

(٢) إذا قلنا ان الراسخين يعلمون المتشابه أما إن قلنا إنهم لا يعلمونه فليس التكليف واقعا إلا بالايمان به على أنه من عند الله وأنه على ماأراده منه حق

(٣) لاحاجة إلى بقية الآية فيما هو بصدده

(٤) أى فاذا بقى شىء مجمل بدون بيان لم يكن أدى وظيفته : وحاشاه صلى الله عليه وسلم

الآيات . وفى الحديث : « تركتم على البيضاء، ليلها كنهارها [1] » وفيه: « تركتُ فيكم اثنين لن تضلوا ما تمسكتم بهما : كتابَ اللهِ وسنّتى [2] » ويصحح هذا المعنى قوله تعالى : (فإن تنازعتم فى شىء فردُّوه الى اللهِ والرسول) ويدل على أنهما بيانٌ لكل مشكل ، وملجأ من كل مُعضِل . وفى الحديث : « ما تركتُ [3] شيئاً مما أمركم الله به الا وقد أمرتُكم به ، ولا تركتُ شيئاً مما نهاكم اللهُ عنه إلا وقد نهيتُكم عنه [4] » وهذا المعنى كثير . فإن كان فى القرآن شىء مجمل فقد بينته السنة ؛ كبيانه للصلوات الخمس فى مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها ، وللزكاة ومقاديرها وأوقاتها وما تخرج منه من الأموال ، وللحج إذ قال : « خُذُوا عنّى مَناسِكَكم » ، وما أشبه ذلك . ثم بين عليه الصلاة والسلام ما وراء ذلك مما [5] لم ينص عليه فى القرآن ؛ والجميع بيانٌ منه عليه الصلاة والسلام

فإذا ثبت هذا فإن وجد فى الشريعة مجملٌ [6] أو مبهم المعنى أو مالا يفهم

---

(١) رواه احمد وابن ماجة والحاكم عن عرباض وأخرجه فى التيسير عن رزين

(٢) رواه فى الموطأ ببعض اختلاف ورواه فى الجامع الصغير عن الحاكم فى مستدركه بلفظ (تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما كتاب الله وسنتى) الخ

(٣) وهل هذا يقتضى أن كل ما أمر به أو نهى عنه لا إجمال فيه ؟ ومثله يقال فى الآية الأولى ، إلا ان إتمام النعمة فيها يرشح استقامة الاستدلال بها ، لأنه إذا بقى اجمال وعدم فهم لبعض الشريعة لا تكون النعمة فيها تامة . وأيضا فان كمال الدين لا يقال إذا بقى منه شىء غير مفهوم المراد . أما الحديث فالسؤال فيه لايزال متوجها

(٤) بقيته (وإن الروح الأمين قد نفث فى روعى أنه لن تموت نفس حتى تستوفى رزقها، فأجملوا فى الطلب) رواه الامام الشافعى رضى الله عنه فى مسنده

(٥) كزكاة الفطر ، وأكثر المناهى فى البيع كالنجش والغرر وتحريم لحوم الحمر الأهلية كما قال صلى الله عليه وسلم (ألا إنى أوتيت الكتاب ومثله معه)

(٦) (مجمل) كالمشترك (او مبهم) خفى المعنى كالأب نوع من النبات خفى معناه على عمر كما سبق - (او مالا يفهم) اى لا يعقل معناه المتبادر منه وضعا كالوجه

فلا يصح أن يكلف بمقتضاه؛ لأنه تكليف بالمحال، وطلب ما لا ينال، وإنما يظهر هذا الإجمال فى المتشابه الذى قال الله تعالى فيه : (وأُخَرُ مُتَشابِهَات)، ولمَّا بين الله تعالى أن فى القرآن متشابها بيّن أيضاً أنه ليس فيه تكليف الا الإيمان به على المعنى المراد منه، لاعلى مايفهم المكلف منه ؛ فقد قال الله تعالى : (فأمَّا الَّذِينَ فى قلوبِهِم زَيْغٌ فيتّبعُون ما تَشَابَهَ منه — الى قوله : — كلٌّ مِن عِندِ رَبنا) . والناس فى المتشابه[1] المراد ههنا على مذهبين : فمن قال إن الراسخين يعلمونه فليس بمتشابه عليهم ، وإن تشابه على غيرهم ؛ كسائر المبيَّنات المشتبهة على غير العرب ، أو على غير العلماء من الناس . ومن قال إنهم لا يعلمونه وإن الوقف على قوله : (الا اللهُ) فالتكليف بمايراد به مرفوع باتفاق ، فلا يتصور أن يكون ثم مجمل لا يفهم معناه ثم يكلف به ؛ وهكذا إذا قلنا إن الراسخين هم المختصون بعلمه دون غيرهم ، فذلك الغير ليسوا بمكلفين بمقتضاه ، ما دام مشتبها عليهم ، حتى يتبين باجتهاد أو تقليد ؛ وعند ذلك يرتفع تشابهه فيصير كسائر المبينات

فإن قيل : قد أثبت القرآن متشابها فى القرآن ، و بينت السنة أن فى الشريعة متشبهات، بقوله : « الحلالُ بَيِّنٌ . والحرام بَيِّنٌ . و بينهما أمورٌ مُشتبهات » وهذه المشتبهات متّقاة بأفعال العباد ، لقوم : « فمن اتقى الشُّبهات استبرأ لدينه وعِرضه »[2] فهى إذاً مجملات وقد انبنى عليها التكليف[3] كما أن قوله تعالى (وأُخَرُ مُتشابهاتٌ)

واليد والمجىء المنسوبة لله سبحانه . هذا هو مقتضى التعبير بأو . ويصح ان يكون تنويعا فى العبارة والكل مجمل بالمعنى العام أى الذى لم يتضح المراد منه بسبب من الاسباب المشار اليها آنفا فلا تكون متقابلة ، وقوله بعد (فلا يتصور ا ن يكون ثم مجمل لا يفهم معناه ثم يكلف به) يقتضى احتمالا ثالثا وأن المراد منها واحد وهو المتشابه . فلا يدخل فيه مثل الأب الذى وإن توقف فيه عمر فقد عرفه غيره

(١) وهو المتشابه الحقيق، وهو مالم يجعل لنا سبيل إلى فهم حقيقة المراد منه ولا نصب دليل على ذلك

(٢) تقدم ج ٣ — ص ٨٦

(٣) اى باتقائها واجتنابها

قد انبنى عليها التكليف وذلك قوله : (والرَّاسِخُونَ فى العِلمِ يقولون آمنَّا به ، كلٌّ مِن عِندِ ربنا) فكيف يقال إن الإجمال والتشابه لا يتعلقان بما ينبنى عليه تكليف ؟

فالجواب أن الحديث فى المتشابهات ليس مما نحن بصدده ، وإنما كلامنا فى التشابه الواقع فى خطاب الشارع ؛ وتشابهُ الحديث فى مناط الحكم ، وهو راجع الى نظر المجتهد حسبما مر فى فصل[1] التشابه ؛ وإن سلم فالمراد أن لا يتعلق تكليف بمعناه المراد عند الله تعالى ، وقد يتعلق به التكليف من حيث هو مجمل ، وذلك بأن يؤمن أنه من عند الله ، وبأن يجتنب فعله إن كان من أفعال العباد ؛ ولذلك قال « فمن اتَّقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه » ويجتنبَ النظر فيه إن كان من غير أفعال العباد ، كقوله : (الرحمنُ على العرشِ استوَى) وفى الحديث :« ينزلُ ربنا الى سماءِ الدُّنيا »[2] وأشباهِ ذلك . هذا معنى أنه لا يتعلق به تكليف ، وإلا فالتكليف متعلق بكل موجود ، من حيث يُعتقدُ على ما هو عليه ، أو يتصرف فيه إن صح تصرف العباد فيه ، الى غير ذلك من وجوه النظر

(الوجه الثانى) أن المقصود الشرعى من الخطاب الوارد على المكلفين تفهيم مالهم وما عليهم ، مما هو مصلحة لهم فى دنياهم وأخراهم ؛ وهذا يستلزم كونه بيناً واضحا لا إجمال فيه ولا اشتباه . ولو كان فيه بحسب هذا القصد اشتباهٌ وإجمالٌ لناقضَ أصلَ مقصود الخطاب ، فلم تقع فائدة ، وذلك ممتنع من جهة رعى المصالح ، تفضلا ، أو انحتاماً ، أو عدم[3] رعيها ؛ إذ لا يعقل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود

(والثالث) أنهم اتفقوا على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة ، إلا عند من يجوِّز تكليف المحال ، وقد مر بيان امتناع تكليف المحال سمعاً ، فبقى الاعتراف

---

(١) فى النوع الثالث من المتشابه من المسألة الثالثة هناك . فراجعه

(٢) رواه فى التيسير عن الستة إلا النسائى بلفظ (ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا الخ)

(٣) أى حتى مع قطع النظر عن رعاية المصالح هو ممنوع ؛ لأنه غير معقول فى ذاته

بامتناع تأخير البيان عن وقته . و إذا ثبت ذلك فمسألتنا من قبيل [1] هذا المعنى ؛ لأن خطاب التكليف فى وروده مجملا غيرَ مفسر إما أن يقصد التكليف به مع عدم بيانه ، أولا . فإن لم يقصد فذلك ما أردنا ، و إن قصد رجع الى تكليف مالا يطاق ، وجرت دلائل الأصوليين هنا فى المسألة . وعلى هذين الوجهين — أعنى [2] الثانى والثالث — إن جاء فى القرآن مجملٌ فلا بد من خروج معناه عن تعلق التكليف به ، وكذلك ما جاء منه فى الحديث النبوى . وهو المطلوب

الطرف الثانى

فى الأدلة على التفصيل

وهى الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والرأى [3]

ولما كان الكتاب والسنة هما الأصل لما سواهما اقتصرنا على النظر فيهما ؛ وأيضاً فان فى أثناء الكتاب [4] كثيراً مما يفتقر إليه الناظر فى غيرهما ، مع أن الأصوليين تكفلوا بما عداهما كما [5] تكفلوا بهما ، فرأينا السكوت عن الكلام فى الإجماع والرأى ، والاقتصار على الكتاب والسنة والله المستعان

فالأول أصلها ، وهو الكتاب وفيه مسائل :

---

(١) نقول بل هى أشد ، لأن ذاك كان مجرد تأخير للبيان ، يعنى مع حصول البيان بعد الوقت . أما هذا فلا بيان رأسا ، لا فى عهده صلى الله عليه وسلم ولا بعده

(٢) وإنما قيده بهما لأنه ذكر مثله فى الأول ، فلم يحتج لربط هذا التفريع به أيضا

(٣) يشمل الباقى من قياس وغيره

(٤) لعل فيه سقط كلمة (والسنة) كما يفيده السابق واللاحق ، أى أنه تعرض لكثير من المباحث المتعلقة بغير الكتاب والسنة أثناء تعرضه لمباحثهما

(٥) كان يقتضى الذكر لا السكوت عن الكتاب والسنة أيضا

﴿ المسألة الأولى ﴾

إن الكتاب قد تقرر أن كلية الشريعة ، وعمدة الملة ، وينبوع الحكمة ، وآية الرسالة ، ونور الأبصار والبصائر ، وأنه لاطريق إلى الله سواه ، ولا نجاة بغيره ، ولا تمسك بشيء يخالفه . وهذا كله لايحتاج إلى تقرير واستدلال عليه ؛ لأنه معلوم من دين الأمة . وإذا كان كذلك لزم ضرورةً لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع فى إدراك مقاصدها ، واللحاق بأهلها ، أن يتخذه سميره وأنيسه ، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالى ، نظراً وعملا ، لا اقتصاراً على أحدهما ، فيوشك أن يفوز بالبغية ، وأن يظفر بالطلبة ، ويجد نفسه من السابقين وفى الرّعيل الأول . فان كان قادراً على ذلك ، ولا يقدر عليه إلا من زاول ما يعينه على ذلك من السنة المبينة للكتاب وإلا فكلام الأئمة السابقين ، والسلف المتقدمين ، آخذ بيده فى هذا المقصد الشريف ، والمرتبة المنيفة

وأيضا[1] فمن حيث كان القرآن معجزا أفحم الفصحاء ، وأعجز البلغاء أن يأتوا بمثله ، فذلك لايخرجه عن كونه عربيا جاريا على أساليب كلام العرب ، ميسراً للفهم فيه عن الله ما أمر به ونهى ، لكن بشرط الدُّربة فى اللسان العربى ، كما تبين فى كتاب الاجتهاد ، إذ لو خرج بالإعجاز عن إدراك العقول معانيه ، لكان خطابهم به من تكليف ما لايطاق ، وذلك مرفوع عن الأمة . وهذا من جملة الوجوه الاعجازية فيه ، إذ من العجب إيراد كلام من جنس كلام البشر فى اللسان والمعانى والأساليب ، مفهوم معقول ، ثم لايقدر البشر على الإتيان بسورة مثله ولو اجتمعوا وكان بعضهم لبعض ظهيراً . فهم أقدر ما كانوا على معارضة الأمثال ، أعجز ما كانوا عن معارضته ؛ وقد قال الله تعالى : (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ ؟) وقال : (فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنْذِرَ

---

(١) تتميم لبيان ما يعينه على فهمه . كأنه قال : (من السنة والدربة فى اللسان العربى ، ولا يمنع من ذلك كونه معجزا الخ)

بِهِ قَوْمًا لُدًّا) وقال : (قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يعلمون) وقال : (بِلسانٍ عَربىٍّ مُبين) وعلى أى وجه[1] فرض إعجازه فذلك غير مانع من الوصول إلى فهمه وتعقل معانيه (كِتابٌ أنْزَلْنَاهُ إلَيْكَ مبارك لِيَدَّبَّرُوا آياته وليتذكر أولو الألباب) فهذا يستلزم إمكان الوصول إلى التدبر والتفهم ، وكذلك ما كان مثله وهو ظاهر

﴿ المسألة الثانية ﴾

معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن . والدليل على ذلك أمران :

(أحدهما) أن علم المعانى والبيان الذى يعرف به إعجاز نظم القرآن ، فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب ، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال : حال الخطاب من جهة نفس الخطاب ، أوالمخاطِب، أوالمخاطَب ، أو الجميع ؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين ، وبحسب مخاطبين ، وبحسب غير ذلك ، كالاستفهام ، لفظه واحد ، ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك ؛ وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها . ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة ، وعمدتها مقتضيات الأحوال : وليس كل حال يُنقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول ، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة ، أو فهم شىء منه ، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل فى هذا النمط ، فهى من المهمات فى فهم الكتاب بلا بد ؛ ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال . وينشأ عن هذا الوجه

(الوجه الثانى) وهو أن الجهل بأسباب التنزيل مُوقع فى الشبه والإشكالات ومُورِد للنصوص الظاهرة مُورَد الإجمال حتى يقع الاختلاف ، وذلك مظنة وقوع النزاع .

---

(١) ذكروا فى إعجازه وجوها كثيرة ، كما يعلم من الكتب المؤلفة خصيصة بذلك . فعلى جميع الوجوه لا يمنع إعجازه من فهمه على وجه .

ويوضح هذا المعنى ما روى أبو عبيد عن ابراهيم التيمى ، قال : خلا عمر ذات يوم ، فجعل يحدث نفسه : كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة؟ فقال ابن عباس : يا أمير المؤمنين ! إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه ، وعلمنا فيم نزل وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن ولا يدرون فيم نزل ، فيكون لهم فيه رأى فاذا كان لهم فيه رأي اختلفوا ، فاذا اختلفوا اقتتلوا . قال : فزجره عمر وانتهره ، فانصرف ابن عباس ، ونظر عمر فيما قال ، فعرفه ، فأرسل إليه ، فقال : أعد علىّ ما قلت ! فأعاده عليه ، فعرف عمر قوله وأعجبه ، وما قاله صحيح فى الاعتبار ، ويتبين بما هو أقرب

فقد روى ابنُ وهب عن بكير أنه سأل نافعاً كيف كان رأى ابن عمر فى الحرورية ؟ قال : يراهم شرارَ خلق الله ، أنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت فى الكفار فجعلوها على المؤمنين . فهذا معنى الرأى الذى نبه ابن عباس عليه ، وهو الناشىء عن الجهل بالمعنى الذى نزل فيه القرآن

وروى أن مرْوان أرسل بوابه إلى ابن عباس ، وقال قل له : لئن كان كل امرىء فرح بما أوتى وأحب أن يُحمد بما لم يَفعل معذّبا ، لنعذبن أجمعون ! فقال ابن عباس : مالكم ولهذه الآية ؟ إنما دعا النبى صلى الله عليه وسلم يهودَ فسألهم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره ، فأروه أن قد استحمدوا اليه بما أخبروه عنه فيما سألهم ، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم ، ثم قرأ : (وإذ أخذَ اللهُ ميثاقَ الذينَ أُوتوا الكتابَ — إلى قوله : ويُحِبُّون أن يُحْمدوا بما لم يَفْعلوا) فهذا السبب بين أن المقصود من الآية غير ما ظهر لمروان

والقنوت يحتمل وجوها [1] من المعنى يحمل عليه قوله : (وقُوموا لله قانتين) فاذا عرف السبب تعين المعنى المراد

---

(١) كالخشوع ، وعدم الالتفات ، والذكر وغيرها . وقوله (تعين المعنى المراد) أى وهو عدم تكليم بعضهم بعضا كما كان يحصل قبل نزول الآية

وروى أن عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين ، فقدم الجارود على عمر ، فقال : إن قدامة شرب فسكر . فقال عمر : مَن يشهد على ما تقول ؟ قال الجارود : أبو هريرة يشهد على ما أقول ، وذكر الحديث ، فقال عمر ياقدامة إنى جالدك ! قال : والله لو شربتُ كما يقولون ما كان لك أن تجلدَنى : قال عمر : ولِمَ ؟ قال لأن الله يقول : (ليسَ على الذين آمَنوا وعملوا الصالحاتِ جُناحٌ) الخ فقال عمر : إنك أخطأت التأويل ياقدامة ؛ إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرّم الله . وفى رواية فقال : لم تجلدُنى؟ بينى و بينك كتاب الله . فقال عمر: وأىّ كتاب الله تجد أن لا أجلدك ؟ قال إن الله يقول فى كتابه : (ليس على الذينَ آمنوا) إلى آخر الآية ! فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ثم اتقوا وآمنوا ، ثم اتقوا وأحسنوا شهدتُ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بدراً ، وأُحداً ، والخندق ، والمشاهد . فقال عمر : ألا تردُّون عليه قوله ؟ فقال ابن عباس : إن هؤلاء الآيات أنزلن عذراً لماضين ، وحجة على الباقين ؛ فعذر الماضين بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر ، وحجة على الباقين لأن الله يقول : (يا أيُّها الذينَ آمَنوا إنما الخمرُ والميسر) ثم قرأ الى آخر الآية الأخرى . فان كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ثم اتقوا وآمنوا ، ثم اتقوا وأحسنوا ، فان الله قد نهى أن يشرب الخمر . قال عمر : صدقت . الحديث

وحكى اسمعيل القاضى قال : شرب نفر من أهل الشام الخمر ، وعليهم يزيد بن أبى سفيان ، فقالوا : هى لنا حلال ، وتأولوا هذه الآية : (ليس على الذين آمنوا) الآية ! قال فكتب فيهم إلى عمر ، قال فكتب عمر اليه : أن ابعث بهم الىّ قبل أن يفسدوا مَن قِبلك . فلما أن قدموا على عمر استشار فيهم الناس ، فقالوا : ياأمير المؤمنين نرى أنهم قد كذبوا على الله ، وشرعوا فى دينه مالم يأذن به ، الى آخر الحديث

ففى الحديثين بيان أن الغفلة عن أسباب التنزيل تؤدى الى الخروج عن المقصود بالآيات

وجاء رجل الى ابن مسعود فقال ، تركت فى المسجد رجلا يفسر القرآن برأيه ،

يفسر هذه الآية : (يومَ تأتى السماء بدُخان مبين) قال ، يأتى الناسَ يوم القيامة دخانٌ ، فيأخذ بأنفاسهم ، حتى يأخذهم كهيئة الزكام . فقال ابن مسعود : من علم علما فليقل به ، ومن لم يعلم فليقل « الله أعلم » فان من فقه الرجل أن يقول لما لا علم له به : « الله أعلم » إنما كان هذا لأن قريشا استعصوا على النبى صلى الله عليه وسلم . دعا عليهم بسنين كسنى يوسف ، فأصابهم قحط وجهد حتى أ كلوا العظام فجعل الرجل ينظر الى السماء فيرى بينه و بينها كهيئة الدخان من الجهد ، فانزل الله : (فارتقب يومَ تأتى السماء بدخان) الآية ، الى آخر القصة

وهذا شأن أسباب النزول فى التعريف بمعانى المنزَّل ، بحيث لو فقد ذكر السبب لم يعرف من المنزل معناه على الخصوص ، دون تطرق الاحتمالات ، وتوجه الإشكالات ، وقد قال عليه الصلاة والسلام [1] . « خذوا القرآن من أربعة » منهم عبد الله ابن مسعود ، وقد قال فى خطبة خطبها : والله لقد علم أصحابُ النبى صلى الله عليه وسلم انى من أعلمهم بكتاب الله ، وقال فى حديث آخر : والذى لا إله غيره ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أنزلت ؟ ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم أنزلت ؟ ولو أعلم أحداً أعلمَ بكتاب الله منى تبلغه الابل لركبت اليه . وهذا يشير الى أن علم الأسباب من العلوم التى يكون العالم بها عالما بالقرآن . وعن الحسن أنه قال : ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يُعلم فيم أنزلت وما أراد بها ؟ وهو نص فى الموضع مشير الى التحريض على تعلم علم الأسباب . وعن ابن سيرين قال : سألت عبيدة عن شىء من القرآن ، فقال : اتق الله ، وعليك بالسداد ، فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن ؟ وعلى الجملة فهو ظاهر بالمزاولة لعلم التفسير

---

(١) : (ابن مسعود ، وأبى بن كعب ، ومعاذ بن جبل ، وسالم مولى أبى حذيفة) رواه الترمذى والحاكم عن ابن عمر باسناد صحيح اه من الجامع الصغير . قال المناوى قال الحاكم : صحيح وأقره الذهبى . ورواه البزار عن ابن مسعود . قال الهيتمى : رجاله ثقات ، وقضية صنيع المؤلف أن هذا مما لم يخرج فى الصحيحين ، وقد أخرجه البخارى فى صحيحه ،

فصل

ومن ذلك معرفة عادات العرب فى أقوالها وأفعالها ومجارى أحوالها حالة التنزيل ، وان لم يكن ثمّ سبب خاص لا بد لمن أراد الخوض فى علم القرآن منه. وإلا وقع فى الشبه والإشكالات التى يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة . ويكفيك ما تقدم[1] بيانه فى النوع الثانى من كتاب المقاصد ، فان فيه مايثلج الصدر ويورث اليقين فى هذا المقام . ولا بد من ذكر أمثلة تعين على فهم المراد وإن كان مفهوما:

« أحدها » قول الله تعالى (وأَتِمُّوا الحجَّ والعُمرة لله) فإنما أمر بالإتمام دون الأمر بأصل الحج لأنهم كانوا قبل الاسلام آخذين به ، لكن على تغيير بعض الشعائر ، ونقص جملة منها ، كالوقوف بعرفة وأشباه ذلك مما غيروا ، فجاء الأمر بالإتمام لذلك ، وإنما جاء إيجاب الحج نصاً فى قوله تعالى (ولله على الناس حِجُّ البيت) وإذا عرف هذا تبين هل فى الآية دليل على إيجاب الحج أو إيجاب العمرة ؟ أم لا ؟

« والثانى » قوله تعالى (ربنا لا تؤاخذْنا إن نسينا أو أخطأنا) نقل عن أبى يوسف أن ذلك فى الشرك ، لأنهم كانوا حديثى عهد بكفر ، فيريد أحدهم التوحيد فيَهِمُ فيخطىء بالكفر ، فعفا لهم عن ذلك ، كما عفا لهم عن النطق بالكفر عند الإكراه. قال: فهذا على الشرك ، ليس على الإيمان فى الطلاق والعتاق، والبيع والشراء لم تكن الأيمان بالطلاق والعتاق فى زمانهم .

« والثالث » قوله تعالى : (يخافون ربهم مِن فوقهم) (أأمِنتم مَن فى السماء ؟) وأشباه ذلك ، إنما جرى على معتادهم فى اتخاذ الآلهة فى الأرض ، وإن كانوا مقرين بالهية الواحد الحق ؛ فجاءت الآيات بتعيين الفوق وتخصيصه ، تنبيها على نفى ما ادّعوه فى الأرض ؛ فلا يكون فيه دليل على إثبات جهة ألبتة . ولذلك قال تعالى : (فخرّ عليهمُ السقفُ مِن فوقهم[2]) . فتأمله ، واجْر على هذا المجرى فى سائر

(١) وهو أنه لا بد فى فهم الشريعة من اتباع معهود العرب

(٢) أى فليست الفوقية لتخصيص الجهة، لأن السقف لا يكون إلا فوق ، إنما ذلك ذكر للمعهود فيه

الآيات والأحاديث

« والرابع » قوله تعالى : (وأنَّهُ هو رَبُّ الشِّعْرى) [1] فعين هذا الكوكب لكون العرب عبدتْه ، وهم خزاعة ، ابتدع ذلك لهم أبو كبشة ، ولم تعبد العرب من الكواكب غيرها ، فلذلك عينت

فصل

وقد يشارك القرآن فى هذا المعنى السنة ، إذ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب ، ولا يحصل فهمها الا بمعرفة ذلك . ومنه أنه نهى عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحى بعد ثلاث ، فلما كان بعد ذلك قيل لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم ، ويحملون منها الودك ، ويتخذون منها الأسقية ، فقال : وماذاك ، قالوا نهيت عن لحوم الضحايا بعد ثلاث . فقال عليه الصلاة والسلام « إنما نهيْتكم من أجل الدافَّة التى دفَّت عليكم ، فكلوا وتصدّقوا وادّخروا » [2] ومنه حديث [3] التهديد بإحراق البيوت لمن تخلف عن صلاة الجماعة ، فإن حديث ابن مسعود يبين أنه بأهل النفاق ، بقوله : ولقد رأيتنا وما يتخلف عنها إلا منافق معلوم النفاق . وحديث [4] الأعمال بالنيات واقع عن سبب ، وهو أنهم لما أمروا بالهجرة هاجر ناس للأمر ، وكان فيهم رجل هاجر بسبب امرأة [5] أراد نكاحها تسمى أم قيس ، ولم يقصد مجرد الهجرة للأمر ، فكان بعد ذلك يسمى : مهاجر أم قيس ، وهو كثير

---

(١) قال العلماء ان هذا النجم قطره عشرة أمثال قطر كوكب الشمس ، فهو أكبر ماعرفه العرب من الكواكب فعبدوه

(٢) تقدم (ج ٣ — ص٦٧)

(٣) تقدم (ج ٣ — ٣٢٨)

(٤) تقدم (١ - ص ٢٩٧)

(٥) يعنى ولذلك قال فى الحديث (أو امرأة ينكحها)

﴿ المسألة الثالثة ﴾

كل حكاية وقعت فى القرآن فلا يخلو أن يقع قبلها أو بعدها [(١)] وهو الأكثر رد لها . أولا . فإن وقع رد فلا إشكال فى بطلان ذلك المحكى وكذبه ؛ وإن لم يقع معها رد فذلك دليل صحة المحكى وصدقه

أما الأول فظاهر ، ولا يحتاج الى برهان . ومن أمثلة ذلك قوله تعالى : (إذ قالوا ما أنزلَ اللهُ على بشرٍ مِن شىء) فأعقب بقوله : (قُلْ مَن أنزلَ الكتابَ الذى جاء بهِ مُوسى ؟) الآية ! وقال : (وجعلوا لِلهِ مماَّ ذرأَ مِن الحرثِ والأنعام نصيباً) الآية ، فوقع التنكيت على افتراء ما زعموا ، بقوله : (بزعمهم) ، وبقوله : (ساءَ ما يحكُمُون) ثم قال : (وقالوا هذهِ أنعامٌ وحرثٌ حِجرٌ) الى تمامه ، ورَدّ بقوله : (سيجزيهم بما كانوا يَفترون) ثم قال : (وقالوا مافى بطونِ هذهِ الأنعامِ خالصةٌ) الآية ؟ فنبه على فساده بقوله : (سيجزيهمْ وصفَهم) زيادة على ذلك . وقال تعالى : (وقال الذين كفروا إنْ هذا إلا إفْكٌ افتَراه وأعانه عليه قومٌ آخرون) فرد عليهم بقوله : (فقد جاءوا ظُلْماً وزوراً) ثم قال : (وقالوا أساطيرُ الأولين) الآية ! فرد بقوله : (قل أنزَله الذى يعلمُ السِّر) الآية ، ثم قال : (وقال الظالمون إن تتَّبِعون إلا رجلا مسحوراً) ثم قال تعالى : (انظرْ كيفَ ضربوا لك الأمثال فضلُّوا) وقال تعالى (وقال الكافرون هذا ساحرٌ كذاب أجَعل الآلهة إلهاً واحداً — إلى قوله : أأُنزِلَ عليه الذكْرُ من بيننا ؟) ثم رد عليهم بقوله : (بل هم فى شكٍّ من ذكرى) الى آخر ما هنالك . وقال : (وقالوا اتخذَ اللهُ ولداً) ثم رد عليهم بأوجه كثيرة ثبتت فى أثناء القرآن كقوله : (بل عبادٌ مُكرَمون) وقوله :

---

(١) أو قبلها وبعدها معا ، كما فى آية (ألا إن لله من فى السموات ومن فى الأرض وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء) مع قوله (سبحانه هو الغنى له ما فى السموات وما فى الأرض) ولا يكون الشريك ولا الولد مملوكا

(بل له مافى السموات والأرض) وقوله : (سبحانه هو الغنيّ) الآية ! وقوله (تكادُ السمواتُ يتفطَّرْن منه وتنْشقُّ الأرض) الى آخره ، وأشباه ذلك . ومن قرأ القرآن وأحضره فى ذهنه عرف هذا بيسر

(وأما الثانى) فظاهر أيضا ، ولكن الدليل على صحته من نفس الحكاية وإقرارها؛ فان القرآن سمى فرقانا ، وهدى ، و برهاناً ، و بياناً ، وتبياناً ، لكل شيء ؛ وهو حجة الله على الخلق على الجملة والتفصيل ، والإطلاق والعموم؛ وهذا المعنى يأبى أن يحكى فيه ماليس بحق ثم لاينبّه عليه .وأيضاً [١] فان جميع ما يحكى فيه من شرائع الأولين وأحكامهم ، ولم ينبه على إفسادهم وافترائهم فيه ، فهو حق. يجعل عمدة عند طائفة فى شريعتنا ، و يمنعه قوم ، لامن جهة قدح فيه ، ولكن من جهة أمر خارج عن ذلك ، فقد اتفقوا على أنه حق وصدق كشريعتنا ، ولا يفترق مابينهما إلا بحكم النسخ فقط ، ولو نبه على أمر فيه لكان فى حكم التنبيه على الأول كقوله تعالى :(وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرِّفونه من بعد ماعقلوه) الآية ، وقوله : (يحرِّفون الكلم عن مواضعه ، يقولون إن أُوتيتم هذا فخذوه) الآية! وكذلك قوله تعالى :(منَ الذين هادُوا يحرِّفون الكلمَ مِنْ بَعدِ مواضِعِه ، و يقولون سَمِعنا وعصينا واسْمع غير مُسْمع وراعِنا ليًّا بألسِنتِهم وطعْناً فى الدين) فصار هذا من النمط الأول . ومن أمثلة هذا القسم جميع ما حكى عن المتقدمين من الأمم السالفة مما كان حقاً ، كحكايته عن الأنبياء والأولياء ، ومنه قصة ذى القرنين ، وقصة الخضر مع موسى عليه السلام ، وقصة أصحاب الكهف وأشباه ذلك .

---

(١) . هذا نوع آخر غير ما ذكر فى صدر المسألة ؛ فان الأول ليس من الشرائع ، وهذا من الشرائع وما فى حكمها وما دخل عليها من تحريف وغير ذلك فهو معطوف على قوله (كل حكاية الخ) . ويحتمل أن يكون دليلا ثانيا على الثانى ويؤيده قوله بعد (ولو نبه على أمر فيه) الخ وقوله (فصار هذا من النمط الأول) ويكون قوله أولا (كل حكاية) أعم مما يتعلق بالشرائع والقصص

فصل

ولاطّراد هذا الأصل اعتمده النظار، فقد استدل جماعة من الأصوليين على أن الكفار مخاطبون بالفروع، بقوله تعالى: (قالوا لم نَكُ[1] من المصلين ولم نَكُ نُطْعِمُ المِسكين) الآية؛ إذ لو كان قولهم باطلا لرد عند حكايته. واستدل على أن أصحاب الكهف سبعة وثامنهم كلبهم، بأن الله تعالى لما حكى من قولهم أنهم (ثلاثة رابعهم كلبهم) وأنهم (خمسة سادسهم كلبهم) أعقب ذلك بقوله: (رجماً بالغيْب) أى ليس لهم دليل ولا علم غير اتباع الظن، ورجمُ الظنون لا يغنى من الحق شيئاً، ولما حكى قولهم: (سبعة وثامنهم كلبهم) لم يتبعه بإبطال، بل قال (قل ربى أعلم بعدّتِهم ما يعلمُهُم إلا قليل) دل المساق على صحته دون القولين الأولين.

وروى عن ابن عباس أنه كان يقول: أنا من ذلك القليل الذى يعلمهم. ورأيت منقولا عن سهل بن عبد الله أنه سئل عن قول ابراهيم عليه السلام: (ربِّ أرِنى كيفْ تحيي الموتى؟) فقيل له أكان شاكًّا حين سأل ربه أن يريه آية؟ فقال: لا، وإنما كان طلب زيادة إيمان الى إيمان ألا تراه قال: (أوَ لم تُؤمِن؟ قال: بلى) فلو علم شكًّا منه لأظهر[2] ذلك، فصح أن الطمأنينة كانت على معنى الزيادة فى الإيمان، بخلاف ماحكى الله عن قوم من الأعراب فى قوله: (قالت الأعْرابُ آمنًّا) فان الله تعالى رد عليهم بقوله: (قُل لم تُؤمِنوا ولكن قولوا أسلَمْنا ولما يدخُلِ الإيمانُ فى قلوبكم)

ومن تتبع مجارى الحكايات فى القرآن عرف مداخلها، وما هو منها حق مما هو باطل.

فقد قال تعالى: (إذا جاءك المنافقون قالوا نشْهَدُ إنك لرسول الله) الى آخرها

---

(١) أى فقد سلم تعليلهم ودخولهم بهذا

(٢) أى لنبه الله إليه كما هو الشأن فى الكتاب

فإن هذه الحكاية ممزوجة الحق بالباطل ، فظاهرها حق ، وباطنها كذب ، من حيث كان إخباراً عن المعتقد وهو غير مطابق ، فقال تعالى : (والله يعلم إنك لرسوله) تصحيحاً لظاهر القول، وقال : (والله يشهد إن المنافقين لكاذبون) إبطالا لما قصدوا فيه .

وقال تعالى (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة). الآية ! وسبب نزولها ما خرجه الترمذي وصححه عن ابن[1] عباس قال : مر يهودي بالنبي صلى الله عليه وسلم ، فقال له النبي « حدثنا يايهودي ! » فقال : كيف تقول يا أبا القاسم إذا وضع الله السموات على ذه ، والأرضين على ذه ، والماء على ذه ، والجبال على ذه ، وسائر الخلق على ذه ؟ وأشار الراوي بخنصره أولا ، ثم تابع حتى بلغ الابهام ؛ فأنزل الله : (وما قدروا الله حق قدره) . وفى رواية أخرى[2] جاء يهودي إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال: يامحمد إن الله يمسك السموات على أصبع ، والأرضين على أصبع ، والجبال على أصبع ، والخلائق على أصبع ، ثم يقول: «أنا الملك» فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه ، قال : (وما قدروا الله حق قدره) وفى رواية[3] فضحك النبي صلى الله عليه وسلم تعجباً وتصديقا ، والحديث الأول كأنه مفسر لهذا ، و بمعناه يتبين معنى قوله : (وما قدروا الله حق قدره)فإن الآية بينت أن كلام اليهودي حق فى الجملة ، وذلك قوله : (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) وأشارت إلى أنه لم يتأدب مع الربوبية ، وذلك ــ والله أعلم ــ لأنه أشار إلى معنى الأصابع بأصابع نفسه ، وذلك مخالف للتنزيه للبارى سبحانه فقال : (وما قدروا الله حق قدره)

---

(١) قال : حديث حسن غريب صحيح واللفظ فيه (يايهودى حدثنا)

(٢) فى البخارى وزاد فيه (والشجر على أصبع) قبل لفظة (والخلائق) رواه الترمذى بتقديم الجبال على الأرضين

(٣) فى البخارى والترمذى ، وقال : حسن صحيح

وقال تعالى (ومنهم الذين يؤذون النبيَّ ويقولون هو أذن) أى يسمع الحق والباطل ، فرد الله عليهم فيما هو باطل ، وأحق الحق ، فقال(قل أذنُ خيرٍ لكم) الآية ! ولما قصدوا الإذاية بذلك الكلام قال تعالى : (والذين يؤذون رسولَ اللهِ لهم عذابٌ أليم)

وقال تعالى : (وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا : أنُطعِمُ من لو يشاء الله أطعمَه ؟) فهذا منهم امتناع عن الإنفاق بحجة قصدهم فيها الاستهزاء ، فرد عليهم بقوله : (إن أنتمْ إلاّ فى ضلالٍ مُبين) لأن ذلك حيد عن امتثال الأمر ؛ وجواب « أنفقوا » أن يقال « نعم » أو « لا » وهو الامتثال أو العصيان ، فلما رجعوا إلى الاحتجاج على الامتناع بالمشيئة المطلقة التى لاتعارَض انقلب[1] عليهم من حيث لم يعرفوا ؟ إذ حاصله أنهم اعترضوا على المشيئة المطلقة بالمشيئة[2] المطلقة ، لأن الله شاء أن يكلفهم الإنفاق ، فكأنهم قالوا : كيف [3] يشاء الطلب منا ولو شاء أن يطعمهم لأطعمهم؟ وهذا عين الضلال فى نفس الحجة

وقال تعالى: (وَداوُدَ وسلَيمَانَ إذ يَحْكُمَانِ فى الحرْثِ ـ إلى قوله: وكُلاًّ آتينَا حُكمًا وعِلماً) فقوله : (ففهَّمنَاها سُليمان) تقرير لإصابته عليه السلام فى ذلك الحكم ، وإيماء إلى خلاف ذلك فى داود عليه السلام ؛ لكن لما كان

---

(١) أى حيث إن المشيئة الإلهية لا تعارض فكان يجب الإمتثال وعدم المعارضة فيها ،فانقلبت الحجة عليهم ؛ لأنهم عارضوها فلم يمتثلوا مشيئة الطلب الموجه اليهم . وهذا على أن قوله (إن أنتم) موجه إليهم من قبل الله أو المؤمنين . أما اذا كان موجها منهم إلى المؤمنين ، يخطئونهم فى طلب النفقة على فقراء المسلمين أقاربهم على طريق الاستهزاء ، أى مالكم تقولون إن الله يرزق من يشاء ثم تطلبون النفقة منا ؟ فهذا تناقض ، وهو غاية الضلال ــ فلا يكون من هذا الباب ؛

(٢) على حد قولهم (لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا)

(٣) وتوجيه هذا يحتاج الى بسط يتمكن منه بمراجعة الفخر الرازى فى الآية

المجتهد معذوراً مأجوراً بعد بذله الوسع قال : (وكلاًّ آتينا حُكماً وعِلماً) وهذا من البيان الخفى [١] فيما نحن فيه . قال الحسن : والله لولا ماذكر الله من أمر هذين الرجلين لرأيت أن القضاة قد هلكوا ، فإنه أثنى على هذا بعلمه ، وعذر هذا باجتهاده . والنمط هنا يتسع . ويكفى منه ماذكر . وبالله التوفيق

فصل

وللسنة مدخل فى هذا الأصل ؛ فإن القاعدة المحصّلة أن النبى عليه الصلاة والسلام لايسكت عما يسمعه أو يراه من الباطل ، حتى يغيره أو يبينه ، إلا إذا تقرر عندهم بطلانه ، فعند ذلك يمكن السكوت إحالةً على ما تقدم من البيان فيه والمسألة مذكورة فى الأصول [٢]

﴿ المسألة الرابعة ﴾

إذا ورد فى القرآن الترغيب قارَنه الترهيب فى لواحقه أو سوابقه أو قرائنه [٣] وبالعكس . وكذلك الترجية مع التخويف ، وما يرجع إلى هذا المعنى مثله ومنه ذكر أهل الجنة يقارنه ذكر أهل النار ، وبالعكس ؛ لأن فى ذكر أهل الجنة بأعمالهم ترجية ، وفى ذكر أهل النار بأعمالهم تخويفا ، فهو راجع إلى الترجية والتخويف

---

(١) لأنه لم يصرح بخطأ داود ، إنما يفهم من قصر التفهيم على سليمان

(٢) فى مسألة (إذا علم بفعل ولم ينكره قادرا على إنكاره فان كان معتقد كافر فلا أثر لسكوته عنه ؛ لما علم أنه منكر له ، فلا دلالة له على صحته الخ) راجع تحرير الأصول

(٣) كما فى الآيات المشتملة عليهما معا ومن أظهرها فى ذلك قوله تعالى فى سورة الدهر (إن الأبرار يشربون من كأس ــ إلى قوله : فوقاهم الله شر ذلك اليوم ولقاهم نضرة وسرورا)

ويدل على هذه الجملة عرض الآيات على النظر ، فأنت ترى أن الله جعل الحمد فاتحة كتابه ، وقد وقع فيه (اهْدِنَا الصِّراطَ المُسْتقيمَ ، صِرَاطَ الَّذِين أَنْعَمْتَ عَلَيهم) إلى آخرها ! فجىء بذكر الفريقين ، ثم بدئت سورة البقرة بذكرها أيضا ، فقيل: (هُدًى لِلْمُتَّقِين) ثم قال : (إن الَّذِينَ كَفَرُوا سوآء عليهم أَأَنْذَرْتَهُمْ أم لم تُنْذِرْهُم) ثم ذُكر بإثرهم المنافقون ، وهم صنف من الكفار . فلما تم ذلك أعقب بالأمر بالتقوى ، ثم بالتخويف بالنار ، وبعده بالترجية ، فقال : (فإن لم تَفْعَلُوا ولن تَفعلوا فاتَّقُوا النار — الى قوله : وبشر الذين آمنوا) الآية ! ثم قال: (إنَّ اللهَ لايستحيي أن يَضربَ مثلاً ما ، بعوضةً فما فوقها ؛ فأما الَّذين آمنوا) الآية ! ثم ذكر فى قصة آدم مثل هذا . ولما ذُكِّر بنو اسرائيل بنعم الله عليهم ثم اعتدائهم وكفرهم ، قيل : (ان الذين آمنوا والذينَ هادوا — الى قوله : هم فيها خالدون) . ثم ذكر تفاصيل ذلك الاعتداء الى أن ختم بقوله : (ولبئس ماشَرَوْا بهِ أنفسَهم لو كانوا يعلمون) ، وهذا تخويف ، ثم قال : (ولو أنهم آمنوا واتَّقَوْا لمثوبةٌ) الآية ! وهو ترجية . ثم شرع فى ذكر ما كان من شأن[1] المخالفين فى تحويل القبلة ، ثم قال : (بلى مَنْ أسلمَ وجْهَهُ لله) الآية ! ثم ذكر من شأنهم (الَّذِينَ آتيناهم الكتابَ يتلونه حقَّ تلاوتهِ أولئك يؤمنون به . ومَن يكفر به فأولئك هُمُ الخاسرون) . ثم ذكر قصة إبراهيم عليه السلام وبنيه ، وذكر فى أثنائها التخويف والترجية ، وختمها بمثل ذلك . ولا يطول عليك زمان إنجاز الوعد فى هذا الاقتران ، فقد يكون بينهما أشياء معترضة فى أثناء المقصود ، والرجوعُ بعد الى ماتقرر

وقال تعالى فى سورة الأنعام ، وهى فى المكيات نظير سورة البقرة فى المدنيات:

---

(١) يريد بذلك قوله تعالى (ما ننسخ من آية) أوقوله (ود كثير الخ) بدليل قوله ثم قال بلى من أسلم . والواقع أن آية (ما ننسخ) وما بعدها من ذكر إبراهيم ، والثناء عليه بأنه إمام للناس ، وبنائه للبيت ، وتعظيم البيت وبانيه ، كل هذا كتوطئة وتمهيد لذكر ما كان من شأن المخالفين فى تحويل القبلة بقوله تعالى (سيقول السفهاء الخ)

(الحمدُ لله الذي خَلَقَ السموات والأرض — الى قوله : ثمّ الذين كفروا بربهم يَعدِلون) وذكر البراهين التامة ، ثم أعقبها بكفرهم وتخويفهم بسببه ، الى أن قال : (كتب ربكم على نفسه الرحمةَ لَيَجْمَعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه) فأقسم بكتب الرحمة على إنفاذ الوعيد على من خالف ، وذلك يعطي التخويف تصريحاً ، والترجية ضمناً ؛ ثم قال : إني أخافُ إن عَصَيْتُ ربي عذابَ يوم عظيم) فهذا تخويف ، وقال : (من يُصْرَفْ عنه يومئذ فقد رحمه) الآية ! وهذا ترجية ، وكذا قوله : (وإن يَمْسَسْكَ الله بضرٍ) الآية ! ثم مضى في ذكر التخويف ، حتى قال : (وللدارُ الآخرة خيرٌ للذين يتقون) . ثم قال : (إنما يستجيب الذين يسمعون) ، ونظيره قوله : (والذين كذّبوا بآياتنا صمٌّ وبكم في الظلمات) الآية ! ثم ذكر ما يليق بالموطن الى أن قال : (وما نُرسِلُ المرسَلين إلا مبشّرِين ومُنْذِرين : فمَنْ آمن وأصلح) الآية ! واجْرِ في النظر على هذا الترتيب ، يلُحْ [1] لك وجه الأصل المنبَّهِ عليه . ولولا الإطالة لبسط من ذلك كثير

فصل

وقد يغلّب أحد الطرفين بحسب المواطن ومقتضيات الأحوال :

فيرد التخويف ويتسع مجاله ، لكنه لا يخلو من الترجية ؛ كما في سورة الأنعام ، فإنها جاءت مقررة للخلق [2] ، ومنكرة على من كفر بالله ، واخترع من تلقاء نفسه مالا سلطان له عليه ، وصدّ عن سبيله ، وأنكر مالا ينكر ولدّ فيه وخاصم

---

(١) فمثلا سورة الرحمن ثلثها الأول تقريبا آيات دالة على الصانع المبدع سبحانه توطئة لما يجيء بعد من التخويف والترغيب ، وأنه بعلمه وقدرته وإبداعه لا يعجزه ما خوف منه وما رغب فيه والثلث الثاني غاية التخويف والوعيد . والثالث غاية الترغيب والترجية

(٢) لعل الأصل (للحق)

وهـذا المعنى يقتضي تأكيد التخويف ، وإطالة التأنيب والتعنيف ، فكثرت مقدماته ولواحقه. ولم يخل مع ذلك من طرف الترجية ؛ لأنهم بذلك مدعوون الى الحق ، وقد تقدم الدعاء ، وإنما هو مزيد تكرار إعذاراً وانذاراً . ومواطن الاغترار يطلب فيها التخويف أكثر من طلب الترجية ؛ لأن درء المفاسد آكد.

وترد الترجية أيضاً ويتسع مجالها ، وذلك فى مواطن القنوط ومظنته ؛ كما فى قوله تعالى : (قُل ياعبادِيَ الَّذِين أَسْرفوا على أنفسهم لاتَقْنَطُوا من رحمة الله ، إنَّ الله يغفر الذنوب جميعاً) الآية ! فإن ناساً من أهل الشرك كانوا قد قتلوا وأكثروا ، وزنوا وأكثروا ، فأتوا محمداً صلى الله عليه وسلم فقالوا : إن الذى تقول وتدعوا اليه لحسنٌ لو تخبرنا أنَّا لما عملنا كفارة ؟ فنزلت . فهذا موطن خوف يخاف منه القنوط ، فجيء فيه بالترجية غالبة [1] . ومثل ذلك الآية الأخرى : (وأقم الصلاةَ طرَفى النهار وزُلفاً من الليل ، إنَّ الحسناتِ يُذْهِبْنَ السيئات) وانظر فى سببها [2] فى الترمذى والنسائى وغيرهما .

ولما كان جانب الإخلال من العباد أغلب كان جانب التخويف أغلب ؛ وذلك فى مظانه الخاصة لاعلى الإطلاق ، فإنه إذا لم يكن هنالك مظنة هـذا ولا هذا أتى الأمر معتدلا . وقد مر لهذا المعنى بسط فى كتاب المقاصد . والحمد لله

فإن قيل : هـذا لايطرد ؛ فقد ينفرد أحد الأمرين فلا يؤتى معه بالآخر ، فيأتى التخويف من غير ترجية ، وبالعكس

---

(١) لأنه أطلق الذنوب فلم يقيد بصغيرة ولا كبيرة ، ولم يشترط شرطا ما . فلم يقل (لمن يشاء) ثم أكد الأمر بقوله (إنه هوالغفور الرحيم) ومثله يقال فى إذهاب الحسنات للسيئات فى الآية الآتية بعدها

(٢) حديث ابن مسعود فى الرجل الذى عالج المرأة وأصاب منها ما دون الوطء . وجاء يقص عليه صلى الله عليه وسلم أمره ويقول (اقض بما شئت) الى أن قال : فقام الرجل وانطلق ، فأتبعه رجلا فدعاه وتلا عليه هذه الآية

ألا ترى قوله تعالى : (وَيْلٌ لِكلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَة) الى آخرها ! فإنها كلها تخويف ، وقوله : (كَلاَّ إنَّ الإنسانَ لَيَطْغَى أن رآه اسْتغنَى) الى آخر السورة ! وقوله (ألَمْ تَرَ كيف فَعَل ربُّك بأصحابِ الفيل) الى آخر السورة ! ومن الآيات قوله : (إنَّ الَّذِين يُؤذونَ اللهَ ورسوله — الى قوله : فقدِ احْتمَلُوا بُهتاناً وإثماً مُبيناً)

وفى الطرف الآخر قوله تعالى : (والضُّحَى والليل إذا سَجَى) الى آخرها ! وقوله تعالى : (ألَمْ نَشْرَحْ لك صدْرَكَ) إلى آخرها ! ومن الآيات قوله تعالى : (ولا يَأْتَلِ أُولو الفضلِ مِنكم والسَّعَةِ أن يُؤتُوا أُولى القُرْبَى) الآية ! وروى أبو عبيد عن ابن عباس أنه التقى هو وعبدالله بن عمرو ، فقال ابن عباس أى آية أرجى فى كتاب الله ؟ فقال عبد الله قوله : (قُلْ ياعبادىَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا على أنْفُسِهم لاتَقْنَطُوا من رحمة الله) الآية ! فقال ابن عباس : لكن قول الله : (وإذْ قال إبراهيمُ ربِّ أرِنى كيف تُحْيِي المَوْتَى ؟ قال : أوَ لم تُؤْمِنْ ؟ قال : بلى ، ولكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قلبى) قال ابن عباس فرضى منه بقوله « بلى » . قال[1] فهذا لما يعترض فى الصدور مما يوسوس به الشيطان . وعن ابن مسعود قال : فى القرآن آيتان ماقرأهما عبد مسلم عند ذنب إلا غفر الله له . وفسر ذلك أبىّ بن كعب بقوله تعالى : (والذين إذا فعلوا فاحشةً أو ظَلَمُوا أنفُسَهم ذَكروا اللهَ) الى آخر الآية ! وقوله : (ومَن يَعملْ سُوءاً أو يَظْلِم نفسَهَ ثم يَسْتَغْفِرِ اللهَ يَجِدِ اللهَ غَفُوراً رَحِيما) وعن ابن مسعود ان فى النساء خمس آيات مايسرنى أنَّ لى بها الدنيا وما فيها ، ولقد علمت أن العلماء إذا مروا بها مايعرفونها قوله : (إن تَجْتَنِبُوا كبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ) الآية !

---

(١) أى أن عبد الله قال لابن عباس إن هذا فى موضوع آخر ، كحديث القائل له صلى الله عليه وسلم : إنى أحدث نفسى بالشىء لأن أكون حممة أحب إلى من أن أتكلم به . فقال له صلى الله عليه وسلم (الحمد لله الذى رد أمره إلى الوسوسة) فليس راجعا إلى أصل الايمان أو قبول فيه حتى تكون الآية أرجى الآيات كما فهمت

وقوله : (إنَّ اللهَ لايظلمُ مثقالَ ذرَّة) الآية ! وقوله : (إنَّ اللهَ لايغفرُ أن يشركَ به) الآية ! وقوله : (ولو أنهم إذْ ظَلموا أنفسَهم جاءوك) الآية ! وقوله : (ومَن يَعْمل سُوءاً أو يظلمْ نفسَهُ ثم يستغفِرِ اللهَ يَجِدِ اللهَ غفوراً رحيما) ، وأشياء من هذا القبيل كثيرة ، إذا تتبعت وجدت . فالقاعدة لاتطرد ؛ وإنما الذى يقال أن كل موطن له مايناسبه ، ولكل مقام مقال ، وهو الذى يطرد فى علم البيان . أما هذا التخصيص فلا

فالجواب أن مااعترض به غير صادّ عن سبيل ماتقدم . وعنه جوابان : إجمالى ، وتفصيلى

فالإجمالى أن يقال إن الأمر العام والقانون الشائع هو ماتقدم ، فلا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية ؛ لأن الكلية إذا كانت أكثرية فى الوضعيات انعقدت كلية ، واعتمدت فى الحكم بها وعليها ، شأن الأمور العادية [1] الجارية فى الوجود . ولا شك أن مااعترض به من ذلك قليل ، يدل عليه الاستقراء ، فليس بقادح فيما تأصل

وأما التفصيلى فإن قوله : (وَيلٌ لِكلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ) قضية عين فى رجل معين [2] من الكفار ، بسبب أمر معين ، مِن همزه النبى عليه الصلاة والسلام وعيبه إياه ؛ فهو إخبار عن جزائه على ذلك العمل القبيح ، لا أنه أجرى مجرى التخويف

---

(١) أى فمع كونها أغلبية اعتبرها الشارع فى إجراء الأحكام عليها ، كما فى أحكام السفر ، وبناء التكليف على البلوغ الذى هو مظنة العقل ، وهكذا ، كما تقدم فى المقاصد فى المسألة العاشرة من النوع الأول والخامسة عشرة من النوع الرابع

(٢) هو أبى بن خلف أو أمية بن خلف أو الوليد بن المغيرة أو العاصى بن وائل أو هم جميعا لأنهم كانوا أغنياء عيابين فى النبى صلى الله عليه وسلم تنطبق عليهم الأوصاف التى فى السورة

فليس مما نحن فيه . وهذا الوجه جار فى قوله : (إنَّ الإنسانَ [١] لَيَطْغَى أنْ رَآهُ استغنَى) . وقولُه : (إنَّ الَّذِين يُؤْذُون اللهَ ورسوله) الآيتين ! جار [٢] على ماذكر ؛ وكذلك سورة (والضحى) . وقوله : (ألَمْ نشرح لك صدرَكَ) غير مانحن فيه ، بل هو أمر من الله للنبي عليه الصلاة والسلام بالشكر لأجل ما أعطاه من المنح . وقوله : (ألا تُحِبُّونَ أن يغفِرَ اللهُ لكم) قضيةعين لأبى بكر الصديق ، نُفّس بها من كربه فيا أصابه بسبب الإفك المتقول على بنته عائشة ، فجاء هذا الكلام كالتأنيس له والحض على إتمام مكارم الأخلاق وإدامتها ، بالإنفاق على قريبه المتصف بالمسكنة والهجرة ، ولم يكن ذلك واجبا على أبى بكر ، ولكن أحب الله له معالى الأخلاق . وقوله : (لاتَقنَطُوا) وما ذكر معها فى المذاكرة المتقدمة ليس مقصودهم بذكر ذلك النقض على مانحن فيه ، بل النظر فى معانى آيات على استقلالها . ألا ترى أن قوله : (لاتقنطوا مِن رحمة الله) أعقب بقوله : (وأنِيبوا الى ربكم) الآية ! وفى هذا تخويف عظيم مهيّج للفرار من وقوعه ؛ وما تقدم من السبب فى نزول الآية يبين المراد ، وأن قوله : (لا تَقنطوا) رافع لما تخوفوه من عدم الغفران لما سلف . وقولُه : (رَبِّ أرنى كيف تُحْيِي الموتى) نظر فى معنى آية فى الجملة وما يستنبط منها ؛ وإلا فقوله : (أوَ لم تُؤْمِن) تقرير فيه إشارة الى التخويف أن لايكون مؤمنا ، فلما قال : « بلى » حصل المقصود وقوله (والَّذِين إذا فَعلُوا فاحشة) كقوله : (لاتقنطوا من رحمة الله) . وقوله (ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه) داخل تحت أصلنا ، لأنه جاء بعد قوله : (ولاتكُن للخائنين خصيا) (ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم — الى قوله : فمن يجادِل

---

(١) نزل فى أبى جهل وإن كان المراد الجنس . وقد نزلت الآيات بعد ما قبلها من السورة بزمن طويل

(٢) لأنهما نزلتا فى أبى بن سلول ومن معه فى قضية الافك ، أو فيمن طعنوا عليه صلى الله عليه وسلم فى زواج صفية بنت حي بن أخطب

اللهَ عنهم يومَ القيامة ؟ أم من يكونُ عليهم وكيلا) . وقوله : (إن تجتنبوا) آت بعد الوعيد على الكبائر من أول السورة الى هنالك ، كأكل مال اليتيم ؟ والحيف فى الوصية ، وغيرها ، فذلك مما يرجّى به تقدم [1] التخويف . وأما قوله : (إن الله لا يظلمُ مثقالَ ذرّة) فقد أعقب بقوله : (يومئذ يودُّ الذين كفروا وعصَوُا) الآية ، وتقدم قبلها قوله : (الذين يبخلون — الى قوله : عذاباً مهيناً) ؛ بل قولُه : (إن الله لا يظلمُ مثقال ذرّة) جمع التخويف مع الترجية . وكذا قوله : (ولوأنهم إذ ظلموا أنفسهم) الآية ! تقدم قبلها وأتى بعدها تخويف عظيم ، فهو مما نحن فيه وقوله : (إن الله لايغفرُ أنْ يُشرَكَ به) الآية ! جامع للتخويف والترجية ، من حيث قيّد غفران ماسوى الشرك بالمشيئة ، ولم يُرد ابن مسعود بقوله : « ما يسرنى أن لى بها الدنيا وما فيها » أنها آيات ترجية خاصة ، بل مراده — والله أعلم — أنها كليات فى الشريعة محكمات ، قد احتوت على علم كثير ، وأحاطت بقواعد عظيمة فى الدين . ولذلك قال . ولقد علمت أن العلماء إذا مروا بها ما يعرفونها . وإذا ثبت هذا فجميع ما تقدم جار على أن لكل موطن ما يناسبه إنزال القرآن إجراؤه [2] على البشارة والنذارة ، وهو المقصود الأصلى لا أنه أنزل لأحد الطرفين دون الآخر وهو المطلوب وبالله التوفيق

فصل

ومن هنا يتصور للعباد أن يكونوا دائرين بين الخوف والرجاء ؛ لأن حقيقة الأيمان دائرة بينهما . وقد دل على ذلك الكتاب العزيز على الخصوص ، فقال : (إن الذين هم مِن خَشْية ربّهم مُشفِقون — الى قوله : والذين يُؤتُون ما آتَوْا وقلوبُهم

---

(١) لعل الأصل (تقدمه) أى فقوله (إن تجتنبوا) الآية مما يرجى به ، لكن سبقه التخويف

(٢) إجراؤه بدل من إنزال

وجلةٌ أنهم الى ربهم راجعون) ، وقال : (إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمةَ الله) ، وقال (أولئك الذينَ يدْعونَ يبتغون الى ربِّهمُ الوسيلةَ أيُّهُمْ أقربُ ويرْجون رحمتَه ويخافون عذابه)

وهذا على الجملة ؛ فإن غلب عليه طرف الانحلال والمخالفة فجانب الخوف عليه أقرب ، وإن غلب عليه طرف التشديد والاحتياط فجانب الرجاء اليه أقرب؛ وبهذا كان عليه الصلاة والسلام يؤدب أصحابه . ولما غلب على قوم جانب الخوف قيل لهم : (ياعباديَ الذينَ أسرفوا على أنفسهم لا تَقنطوا مِن رحمةِ الله) الآية ! وغلب على قوم جانب الإهمال فى بعض [1] الأمور خوفوا وعوتبوا ، كقوله : (إن الذين يُؤْذون الله ورسولَه لعَنَهمُ الله فى الدنيا والآخرة) الآية ، فإذا ثبت هذا من ترتيب القرآن ومعانى آياته فعلى المكلف العمل على وفق ذلك التأديب

﴿ المسألة الخامسة ﴾

تعريف القرآن بالاحكام الشرعية أكثره كلى [2] لا جزئى ؛ وحيث جاء جزئياً فمأخذه على الكلية ، إما بالاعتبار [3] أو بمعنى [4] الأصل ، إلا ما خصه

---

(١) تقدم أن الآية نزلت فى أبى بن سلول أو فيمن طعنوا فيه وعابوه صلى الله عليه وسلم فى زواج صفية وسواء أكان هذا أم ذاك فقد نزلت فى شأن قوم من الكفار . والموضع الآن لذكر المؤمنين الذين غلب عليهم أحد الطرفين وطريقة تأديبهم . فلو ذكر فى تأديب من غلب عليه جانب الاهمال فى بعض الأمور مثل آية (ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم) الآية لكان ظاهرا وصح تسميته عتابا . أما الذين يلعنون فى الدنيا والآخرة فلا يعد هلاكهم الأبدى عتابا

(٢) معنى الكلية هنا أنه لا يختص بشخص دون آخر ، ولا بحال دون حال ، ولا زمان دون آخر وأيضا ليس مفصلا مستوعبا لشروط وأركان وموانع ما يطلب أو ما ينهى عنه وهو المسمى بالمجمل . وإنما حملنا الكلية على هذين المعنيين معا لتنزيل كلامه الآتى عليه ألا ترى إلى قوله (إلا ما خصه الدليل) والى قوله (ويدل على هذا المعنى أنه محتاج إلى كثير من البيان) وقوله (وأنت تعلم أن الصلاة والزكاة الخ) .

(٣) أى باعتبار المآلات وهو المسمى بالاستحسان (٤) وهو القياس

الدليل مثل خصائص النبي صلى الله عليه وسلم

ويدل على هذا المعنى ـ بعد الاستقراء المعتبر ـ أنه محتاج[1] الى كثير من البيان ، فان السنة على كثرتها وكثرة مسائلها إنما هى بيان للكتاب ، كما سيأتى شرحه إن شاء الله تعالى ، وقد قال الله تعالى: (وأنزلنا اليك الذكرَ لتُبيِّن للناس مانُزِّل إليهم) وفى الحديث « مامِن نبيٍّ مِن الأنبياء إلا أُعطِيَ منَ الآياتِ ما مثلُه آمَن عليه البشر وإنما كان الذى أوتيته وحياً أوحاه الله إلىَّ ، فأرجو أن أكونَ أكثرَهم تابعا يوم القيامة[2] » وإنما[3] الذى أعطى القرآنُ ، وأما السنة فبيان له . وإذا كان كذلك فالقرآن على اختصاره جامع ، ولا يكون جامعاً إلا والمجموع فيه أمور كليات ؛ لأن الشريعة تمت بتمام نزوله ، لقوله تعالى : (اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دينَكم) الآية . وأنت[4] تعلم أن الصلاة والزكاة والجهاد وأشباه ذلك لم يتبين جميع أحكامها فى القرآن ، إنما بينها[5] السنة. وكذلك العاديات من الأنكحة والعقود والقصاص والحدود وغيرها

---

(١) لمعرفة التفاصيل والشروط والموانع ، وأركان الماهيات الشرعية وغير ذلك وهذه الحاجة هى علامة الكلية

(٢) رواه احمد والبخارى ومسلم وتمامه (والمتنمصات والمتفلجات للحسن ، المغيرات خلق الله)

(٣) لأنه المشتمل على ما آمن لأجله الناس من المعجزة ، وليس هذا فى السنة وإذا كان الذى أعطيه هو القرآن فلا يتأتى أن يكون جامعا لحاجة البشر فى دينهم ودنياهم إلا إذا كان مشتملا على التفاصيل في معاملة الخلق والخالق . لكنه يبقى أن يقال إنه ورد فى الحديث الآخر (أعطيت القرآن ومثله معه) ، فهذا الحصر غير مسلم إلا باعتبار الاعجاز الذى فى الحديث ، فلا يظهر وجه الاستدلال بالحديث على الكلية لتعريفه للأحكام الشرعية

(٤) من تتمة الدليل قبله

(٥) وسيأتى فى المسألة الرابعة من السنة بيان ذلك بتفصيل

وأيضا[١] فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلياتها المعنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على الكمال ، وهى[٢] الضروريات والحاجيات والتحسينات ومكمل كل واحد منها . وهذا كله ظاهر أيضا[٣] فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة والإجماع والقياس ، وجميع ذلك إنما نشأ عن القرآن ، وقد عد الناس قوله تعالى : (لِتَحْكُم بينَ النَّاس بما أراكَ اللهُ) متضمناً للقياس ، وقوله : (وما آتاكم الرسولُ فخذُوه) متضمنا للسنة ، وقوله : (ويتَّبعْ غيرَ سبيل المؤمنينَ) متضمنا للإجماع . وهذا أهم ما يكون . وفى الصحيح عن ابن مسعود قال : « لعنَ اللهُ الواشمات والمستوشمات » الخ[٤] فبلغ ذلك امرأة من بنى أسد ، يقال لها أم يعقوب ، وكانت تقرأ القرآن ، فأتته فقالت : ماحديث بلغنى عنك أنك لعنت كذا وكذا ؟ فذكرته ، فقال عبد الله : ومالى لا ألعن من لعن[٥] رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ وهو فى كتاب الله . فقالت المرأة : لقد قرأت ما بين لوحى المصحف فما وجدته . فقال : لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه ، قال الله عزوجل : (وما آتاكم الرسولُ فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا) الحديث ! وعبدالله من العالمين بالقرآن

---

(١) استدلال آخر على كلية تعريف الكتاب للأحكام الشرعية

(٢) انظر بيانه الوافى فى المسألة الرابعة من دليل السنة من قوله (ومنها النظر إلى مادل عليه الكتاب فى الجملة) الخ

(٣) لعل الأصل (وأيضافالخارج الخ) ليكون دليلا ثالثا على الكلية بالمعنيين وتكون هذه الآيات الثلاث من أوسع كلياته شمولا . وهو مايشير اليه قوله (وهذا أهم ما يكون)

(٤) رواه أحمد وفيه اختلاف عما هنا . والبخارى ، مختصرا فى عدة أبواب . ومسلم وأبوداود ، ولفظهما أطول مما هنا . وابن ماجه ، ولعل رواية أقرب الروايات إلى رواية المؤلف

(٥) أى فى الحديث السابق . وهو لم يرفعه هنا اكتفاء بقوله (لعن رسول الله) وقوله (وما آتاكم الرسول الخ) فالحديث دليل تفصيلى لمسألتها. والآية دليل إجمالى

فصل

فعلى هذا لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة ؛ لأنه إذا كان كليا وفيه [١] أمور كلية كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا محيص عن النظر في بيانه ؛ وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة ، فإنهم أعرف به من غيرهم ؛ وإلا فمطلق [٢] الفهم العربي لمن حصله يكفي فيما أعوز من ذلك . والله أعلم

﴿ المسألة السادسة ﴾

القرآن فيه بيان كل شيء على ذلك الترتيب المتقدم ؛ فالعالم به على التحقيق عالم بجملة [٣] الشريعة ، ولا يعوزه منها شيء . والدليل على ذلك أمور :

(منها) النصوص القرآنية ، من قوله : [٤] (اليومَ أكملتُ لكم دينكم) الآية ! وقوله :(وَنزَّلْنَا عَلَيكَ الكتابَ تِبْيَاناً شيء) وقوله : (ما فرَّطنا في الكتاب [٥] من شيء) وقوله : (إن هذا القران يهدى للتى هى أقوم) يعنى الطريقة المستقيمة [٦] ولو لم يكمل فيه جميع معانيها لما صح إطلاق هذا المعنى عليه حقيقة ، وأشباه ذلك من الآيات الدالة على أنه هدى وشفاء لما فى الصدور ، ولا يكون شفاء لجميع [٧] ما فى الصدور إلا وفيه تبيان كل شيء

(١) يتأمل فى الفرق بين كونه كليا وبين أن فيه أمورا كلية
(٢) المراد الفهم الناشيء عن الدربة فيه كما تقدم آنفا لا مجرد أى فهم عربى فرض
(٣) أى عالم بالشريعة إجمالا ، لا ينقصه من إجمالها وكلياتها شيء
(٤) ربما يقال إكماله بالكتاب والسنة ، لأنه لم يقل أكملته فى خصوص الكتاب
(٥) بناء على أن المراد به القرآن : وفيه أقوال أخرى معتبرة
(٦) وهى النظام الكامل فى معاملة الخلق والخالق
(٧) جاء به من لفظ (ما) العام

(ومنها) ما جاء من الأحاديث والآثار المؤذنة بذلك ؛ كقوله عليه الصلاة والسلام « إن هذا القرآن حبلُ الله ، وهو النورُ المبين ، والشفاء النافع ، عصمةٌ لمن تمسك به ، ونجاة لمن تبعه ، لا يعوجّ فيقوّم ، ولا يزيغ فيستعتب ، ولا تنقضى عجائبه ، ولا يخلَق على كثرة الرد »[١] الخ فكونه حبل الله بإطلاق ، والشفاء النافع ، الى تمامه ، دليل على كمال الأمر فيه . ونحو هذا من حديث على عن النبي عليه الصلاة والسلام ، وعن ابن مسعود « ان كل مؤدّب يحب أن يُؤتى أدبه ، وأن أدب الله القرآن[٢] » وسئلت عائشة عن خُلق رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : « كان خلقه القرآن[٣] » وصدّق ذلك قوله : (وإنك لعلى خلق عظيم) . وعن قتادة ما جالس القرآن أحد إلا فارقه بزيادة أو نقصان ، ثم قرأ : (وننزّل من القرآن ما هو شفاء ورحمةٌ للمؤمنين ، ولا يزيدُ الظالمين إلا خسارا) وعن محمد ابن كعب القرظى فى قول الله تعالى : (إننا سمعنا مُناديًا يُنادى للإيمان) قال : هو القرآن ، ليس كلّهم رأى النبيّ صلى الله عليه وسلم . وفى الحديث : « يَؤم الناسَ أقرؤهم لكتاب الله »[٤] وما ذاك إلا أنه أعلم بأحكام الله ، فالعالم بالقرآن عالم بجملة الشريعة ، وعن عائشة أن من قرأ القرآن فليس فوقه أحد . وعن عبد الله قال : إذا أردتم العلم فأثيروا[٥] القرآن ، فإن فيه علم الأولين والآخرين ، وعن عبد الله بن

(١) أخرجه فى التيسير بطوله عن الترمذى عن على رضى الله عنه ببعض اختلاف فى اللفظ . وقوله (ونحو هذا) الخ إن كان مراده أن بقية الحديث الطويل المذكور عن على تحتوى على أمثال هذه المعانى فظاهر . وإن كان مراده أن نحو هذا الحديث حديث آخر مروى عن على يكون الحديث السابق مرويا عن غير على أيضا فراجع

(٢) رواه فى الجامع الصغير (كل مؤدب يحب أن تؤتى مأدبته . وأدبة الله القرآن فلا تهجروه) عن البيهقى فى شعب الايمان. قال العزيزى حسن. ورواه فى راموز الحديث (كل مؤدب يحب أن تؤتى مأدبته وإن أدب الله القرآن فلا تهجروه)عن الديلمى.

(٣) رواه فى راموز الحديث للمناوى عن أحمد

(٤) صدر حديث طويل رواه فى التيسير عن الخمسة إلا البخارى

(٥) بالتفهم فيه

عمر قال : من جمع القرآن فقد حمل أمراً عظيما ، وقد أدرجت النبوة بين جنبيه ، إلا أنه لا يوحى اليه . وفى رواية عنه : من قرأ القرآن فقد اضطربت النبوة بين جنبيه ، وماذاك إلا أنه جامع لمعانى النبوة ، وأشباه هذا مما يدل على هذا المعنى

(ومنها) التجربة وهو أنه لا أحد من العلماء لجأ الى القرآن فى مسألة إلا وجد لها فيه أصلا ؛ وأقرب الطوائف من إعواز المسائل النازلة أهلُ الظواهر الذين ينكرون القياس ، ولم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن [1] الدليل فى مسألة من المسائل وقال ابن حزم الظاهرى : كل أبواب الفقه ليس منها باب إلا وله أصل فى الكتاب والسنة ، نعلمه والحمد لله ، حاش القراض ، فما وجدنا له أصلا فيهما ألبتة . الى آخر ماقال . وأنت تعلم أن القراض نوع من أنواع الاجارة ، وأصلُ الإجارة فى القرآن ثابت ، و بيّن ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام وعملُ الصحابة به

ولقائل ان يقول : إن هذا غير صحيح ؛ لما ثبت فى الشريعة من المسائل والقواعد غير الموجودة فى القرآن ، و إنما وجدت فى السنة ، ويصدقّ ذلك ما فى الصحيح من قوله عليه الصلاة والسلام « لا أُلْفِيَنَّ أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمرى مما أمرت به أو نهيت عنه ، فيقول : لاأدرى ، ماوجدنا فى كتاب الله اتبعناه » [2] وهذا ذم ، ومعناه اعتماد السنة أيضا ، و يصححه قول الله تعالى : (فان تنازعتم فى شىء فردُّوه الى الله والرسول) الآية ! قال ميمون بن مهران : الرّد الى الله الرد الى كتابه ؛ والرد الى الرسول إذا كان حياً ، فلما قبضه الله فالرد الى سنته . ومثله (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً) الآية يقال : [3] ،

---

(١) لكن يقال إن لم يجدوا فى القرآن وجدوا فى السنة . فبعض الأدلة على ما ترى . ويرشح النظر الذى أشرنا اليه ما نقله عن ابن حزم . وما عقب به على استثنائه باب القراض

(٢) رواه فى المصابيح فى ترجمة الحسان : ورواه الشافعى فى الأم ، وكذا رواه أبو داود والترمذى وابن ماجه

(٣) المناسب أن يكون قد سقط منه كلمة (لا) فهو ينفى من أول الأمر صحة أن

إن السنة يؤخذ بها على أنها بيان لكتاب الله ، لقوله : (لِتبيّن للناس ما نزّل إليهم) وهو جمع بين الأدلة ، لأنا نقول : إن كانت السنة بياناً للكتاب ففي أحد قسميها ، فالقسم الآخر زيادة على حكم الكتاب؛ كتحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها[1] وتحريم الحُمُر الأهلية[2] وكل ذي ناب من السباع [3] وقيل[4] لعلي بن أبي طالب :هل عندكم كتاب ؟ قال لا : إلا كتاب الله ، أو فهم أُعطِيَه رجل مسلم ، أو ما في هذه الصحيفة — قال قلت : وما في هذه الصحيفة ؟ قال العقل ، وفكاك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر . وهذا وإن كان فيه دليل على أنه لاشيء عندهم الا كتاب الله ، ففيه دليل أن عندهم ما ليس في كتاب الله وهو خلاف ما أصّلت

. . . .

يكون هذا جوابا ويدفع توهم الاجابة به . أما ماقيل من أن أصله (ويمكن أن يقال) فانه لا يناسب قوله بعد (لأنا نقول) إذ هو تعليل لنفي صحة الاجابة به ، لا لأمكانها

(١) أخرج الستة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تنكح المرأة على عمتها ، والمرأة على خالتها)

(٢) روى أبو داود عن خالد بن الوليد رضي الله عنه قال : غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر ، فأتت اليهود الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فشكوا أن الناس قد أسرعوا الى حظائرهم . فقال صلى الله عليه وسلم (لا تحل أموال المعاهدين الا بحقها . وحرام عليكم حمر الأهلية وخيلها وبغالها ، وكل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير

(٣) روى مالك ومسلم وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (كل ذي ناب من السباع فأكله حرام)

(٤) قائله أبو جحيفة ولفظه في المصابيح (هل عندكم شيء ليس في القرآن ؟ فقال والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما عندنا إلا ما في القرآن . إلا فهما يعطى رجل في كتابه أو ما في الصحيفة . قلت وما في الصحيفة ؟ قال العقل) الخ ماهنا . رواه البخاري والنسائي والترمذي

والجواب عن ذلك مذكور فى الدليل الثانى ، وهو السنة [١] بحول الله .

ومن نوادر الاستدلال القرآنى ما نقل عن علي أنه قال : الحمل [٢] ستة أشهر انتزاعا من قوله تعالى : (وحملُه وفِصاله ثلاثون شهراً) مع قوله : (وفصاله فى عامين) واستنباط مالك ابن أنس أن من سب الصحابة فلا حظ له فى الفيء ، من قوله [٣] (والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا) الآية ! وقول من قال : « الولد لا يُملك » من قوله [٤] (وقالوا اتخذَ الرحمنُ ولداً سبحانه بل عبادٌ مكرمون) ، وقول ابن العربى إن الانسان قبل أن يكون علقة لا يسمى إنساناً من قوله : (خلَق الإنسان من علق) ، واستدلال منذر بن سعيد على أن العربى غير مطبوع على العربية بقوله : (والله أخرَجكم من بُطون أمّهاتكم لا تعلمون شيئاً) . وأغرب ذلك استدلال ابن الفخار القرطبى على أن الإيماء بالرؤوس الى جانب عند الإباية والإيماء بها سفلا عند الاجابة [٥] ، أولى مما يفعله المشارقة من خلاف ذلك ، بقوله

---

(١) فى المسألة الرابعة هناك التفصيل الوافى فى السؤال والجواب

(٢) جعلوه فى الأصول من باب دلالة المنطوق غير الصريح ، من نوع دلالة الاشارة ، وهو ما كان لازما لم تقصد إفادته . ومثله دلالة الحديث (تمكث شطر دهرها لا تصلى) على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما

(٣) رأى ابن عمر كما فى صحيح أبى داود أن آية (ما أفاء الله على رسوله الخ) استوعبت ما ذكر فيها وما بعده من الفقراء المهاجرين والذين تبوءوا الدار والذين جاءوا من بعدهم ، فجعل مالك قولهم (ولا تجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا) شرطا لاستحقاقهم فى الفيء لأن قوله (يقولون) حال ، فهو قيد فى الاستحقاق من الفيء وأى غل أعظم من غل من يسب الصحابة ؟ أما على رأى من يجعل قوله (للفقراء الخ) كلاما مستأنفا فلا يظهر وجه الاستدلال به .

(٤) لأنه رد عليهم بأنهم عباد الله ، جمع عبد . فمعناه أنه كيف يجمع بين كونهم عبادا وهو مسلم وبين كونهم أولاد الله ؟ يعنى ولا يتأتى ذلك لما هو مسلم من أن الولد لا يملك لوالده ، للتنافى فى اللوازم فالقرآن يقرر هذا الحكم بهذه الدلالة الاشارية

(٥) على فرض أنها تفيد أن الايماء الى جانب فيه الاباية ، فليس فى الآية ما يفيد

تعالى : (لوّوا رُؤُوسَهُمورأيتهم يَصُدُّون) الآية ! وكان أبو بكر الشبلى الصوفى إذا لبس شيئاً خرق فيه موضعا ، فقال له ابن مجاهد ؛ أين فى العلم إفساد ما ينتفع به ؟ فقال : (فَطَفِقَ مَسْحًا [١] بالسُّوقِ والأعناق) ثم قال الشبلى : أين فى القرآن أن الحبيب لايعذب حبيبه ؟ فسكت ابن مجاهد وقال له : قل قال قوله (وقالتِ اليَهودُ والنّصارَى نَحنُ أبناء اللهِ وأحِبّاؤُه) الآية[٢] . واستدل بعضهم على منع سماع المرأة بقوله تعالى : (ولمّا جاء مُوسى لِميقاتِنا وكلّمهُ رَبه) الآية ! وفى بعض هذه الاستدلالات نظر

أن الايماء سفلا فيه الاجابة . وأيضا فأصل الكلام انكار لفعلهم هذا وأن عادتهم كانت كذلك ، وليس فيه إقرار لفعلهم حتى تؤخذ الأولوية للاشارة عند الاباية بلى الرؤوس . فلذا عده غريبا . ولو أطلق عليه أكثر من ذلك لحق له

(١) . إفساد المال فى شريعتنا غير جائز . وبخوف الاشتغال به لا يجيز إفساده . وطرق التحفظ من الاشتغال به كثيرة منها الهبة والصدقة وغيرهما . وشرع من قبلنا يعمل به مالم ينسخ . على أنه اذا كان المسح برقاب الخيل وسوقها معناه ضربهما بالسيف كما قاله الجمهور — لا المسح باليد عند استعراضها لتفقد أحوالها وإصلاح شأنها كما قاله الفخر الرازى والطبرى وكما روى عن ابن عباس والزهرى — فاما أن يكون ذلك فى شريعته للتقرب بذبحها كما يتقرب بالنعم ، وإما أن يكون مجرد خدش ليكون علامة على تحبيسها فى سبيل الله على حد وسم إبل الصدقة . قال الالوسى : أما أنه أتلفها غضبا لأنها شغلته فقول باطل لاينظر إليه اه وهذا كله داخل تحت قوله (وفى بعض هذه الاستدلالات نظر) .

(٢) رتب موسى عليه السلام طلب النظر على تكليم الله تعالى له ، ففهم هذا البعض أن موسى بنى هذا على أن من يجوز سماع كلامه يجوز النظر اليه وبالعكس ، وحيث إن المرأة لا تجوز رؤيتها باتفاق فلا يجوز سماع كلامها . وما أبعد هذا لا سيما مع ملاحظة الفرق فى مادة الجواز : ففى مسألة موسى الجواز عقلى ، ومسألة رؤية المرأة وسماع كلامها الكلام فيه من أحكام التكليف الخمسة فلما لم تجز رؤية المرأة والنظر إليها باتفاق لم يجز سماع كلامها

فصل

وعلى هذا لابد فى كل مسألة يراد تحصيل علمها على أكمل الوجوه أن يلتفت الى أصلها فى القرآن ؛ فان وجدت منصوصا على عينها أو ذكر نوعها أو جنسها فذاك ، وإلا فمراتب النظر فيها متعددة ، لعلها تذكر بعد فى موضعها ان شاء الله تعالى . وقد تقدم - فى القسم الأول من كتاب الأدلة قبل هذا - أن كل دليل شرعى فإما مقطوع به أو راجع الى مقطوع به ، وأعلى مراجع المقطوع به القرآن الكريم ، فهو أول مرجوع اليه ؛ أما إذا لم يُرَد من المسألة الا العمل خاصة فيكفى الرجوع فيها الى السنة المنقولة بالآحاد ، كما يكفى الرجوع فيها الى قول المجتهد وهو أضعف ؛ وإنما يرجع فيها الى أصلها فى الكتاب ؛ لافتقاره الى ذلك فى جعلها أصلا يرجع اليه ، أودينًا يدانُ الله به ، فلا يكتفى بمجرد تلقيها من أخبار الآحاد كما تقدم

﴿ المسألة السابعة ﴾

العلوم المضافة الى القرآن تنقسم على أقسام :

(قسم) هو كالأداة لفهمه واستخراج مافيه من الفوائد ، والمعين على معرفة مراد الله تعالى منه ؛ كعلوم اللغة العربية التى لابد منها وعلم القراآت ، والناسخ والمنسوخ ، وقواعد أصول الفقه ، وما أشبه ذلك . فهذا لانظر فيه هنا

ولكن قد يدعى فيما ليس بوسيلة أنه وسيلة الى فهم القرآن ، وأنه مطلوب كطلب ماهو وسيلة بالحقيقة ؛ فان علم العربية ، أو علم الناسخ والمنسوخ ، وعلم الأسباب ، وعلم المكى والمدنى ، وعلم القراآت ، وعلم أصول الفقه ، معلوم عند جميع العلماء أنها مُعينة على فهم القرآن ، وأما غير ذلك فقد يعده بعض الناس وسيلة أيضاً ولايكون كذلك ؛ كما تقدم فى حكاية الرازى فى جعل علم الهيئة وسيلة الى فهم قوله تعالى :

(أفَلَمْ يَنظُروا إلى السماءِ فوقَهم كيفَ بنَيْنَاها وزَيَّنَّاها وما لها مِن فُروج). وزعم ابن رشد الحكيم فى كتابه الذى سماه «بفصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» أن علوم الفلسفة مطلوبة ، إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة الا بها . ولو قال قائل إن الأمر بالضد مما قال لما بَعُدَ فى المعارضة

وشاهِدُ ما بين الخصمين شأن السلف الصالح فى تلك العلوم ، هل كانوا آخذين فيها ؟ أم كانوا تاركين لها أو غافلين عنها ؟ مع القطع بتحققهم بفهم القرآن، يشهد لهم بذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، والجم الغفير . فلينظر امرؤ أين يضع قدمه ؟ وثم أنواع أخر يعرفها من زاول هذه الأمور ، ولاينبئك مثل خبير . فأبو حامد ممن قتل هــذه الأمور خبرة ، وصرح فيها بالبيان الشافى فى مواضع من كتبه

(وقسم) هو مأخوذ من جملته من حيث هو كلام ، لامن حيث هو خطاب بأمر أو نهى أو غيرهما ، بل من جهة ما هو هو ، وذلك ما فيه من دلالة النبوة ، وهو كونه معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فان هذا المعنى ليس مأخوذاً من تفاصيل القرآن ، كما تؤخذ منه الأحكام الشرعية ، إذ لم تنص آياته وسوره على ذلك مثل نصها على الأحكام بالأمر والنهى وغيرها ، وإنما فيه التنبيه على التعجيز أن يأتوا بسورة مثله ، وذلك لايختص به شيء من القرآن دون شيء ، ولا سورة دون سورة ،ولا نمط منه دون آخر ، بل ما هيته هى المعجزة له ، حسبما نبه عليه الصلاة والسلام« ما مِن الأنبياء نَبيٌّ إلا أعطِيَ مِن الآيات ما مِثلهُ آمَن عليه البَشرُ ، وإنما كان الذى أوتيته وَحياً أوحاهُ اللهُ إلىّ ، فأرجو أن أكونَ أكثرهم تابعاً يومَ القيامة [(١)] » فهو بهيأته التى أنزله الله عليها دال على صدق الرسول عليه الصلاة والسلام ، وفيها عجز الفصحاء اللُّسن ، والخصماء اللُّد ، عن الإتيان بما يماثله أو

(١) تقدم (ج ٣ — ص٣٦٧) بلفظ (مامن نبي من الأنبياء الخ)

بدانيه . ووجه كونه معجزاً لا يحتاج الى تقريره فى هذا الموضع ، لأنه كيفما تصور الاعجاز به فماهيته هي الدالة على ذلك، فالى أي نحو منه ملت دلك ذلك على صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم . فهذا القسم أيضاً لا نظر فيه هنا ، وموضعه كتب الكلام

(وقسم) هو مأخوذ من عادة الله تعالى فى إنزاله ، وخطاب الخلق به ، ومعاملته لهم بالرفق والحسنى ، من جعله عربيا يدخل تحت نيل أفهامهم ، مع أنه المنزه القديم ، وكونه تنزل لهم بالتقريب والملاطفة والتعليم فى نفس المعاملة به ، قبل النظر الى ماحواه من المعارف والخيرات . وهذا نظر خارج عما تضمنه القرآن من العلوم ، ويتبين صحة الأصل المذكور فى كتاب الاجتهاد ، وهو أصل التخلق بصفات الله والاقتداء بأفعاله .

ويشتمل على أنواع من القواعد الأصلية، والفوائد الفرعية ، والمحاسن الأدبية. فلنذكر منها أمثلة يستعان بها فى فهم المراد :

فمن ذلك عدم المؤاخذة قبل الانذار ، ودل على ذلك إخباره تعالى عن نفسه بقوله : (وما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حتى نَبْعَثَ رَسُولا) فجرت عادته فى خلقه أنه لا يؤاخذ بالمخالفة الا بعد إرسال الرسل ، فاذا قامت الحجة عليهم (فَمَن شاء فَلْيُؤْمِنْ ومَن شاء فَلْيَكْفُرْ) ولكل جزاء مثله .

ومنها الإبلاغ فى إقامة الحجة على ماخاطب به الخلق ؛ فانه تعالى أنزل القرآن برهانا فى نفسه على صحة ما فيه ، وزاد على يدى رسوله عليه الصلاة والسلام من المعجزات ما فى بعضه الكفاية

ومنها ترك الأخذ من أول مرة بالذنب ، والحلم عن تعجيل المعاندين بالعذاب مع تمادیهم على الإباية والجحود بعد وضوح البرهان ، وإن استعجلوا به

ومنها تحسين العبارة بالكناية ونحوها فى المواطن التى يحتاج فيها الى ذكر مايستحيي من ذكره فى عادتنا ؛ كقوله تعالى : (أو لامَسْتُمُ النساء) (ومَرْيَم ابنة

عمران التى أحصنت فرجها فنفخنا فيه) وقوله : (كانا يأكلان الطعام) حتى اذا وضح السبيل فى مقطع الحق ، وحضر وقت التصريح بما ينبغى التصريح فيه ، فلا بد منه ؛ واليه الاشارة بقوله : (إنَّ اللهَ لايَسْتَحِيِي أن يَضرِبَ مَثَلاً ما ، بَعوضة فما فَوْقَها)(واللهُ لايَسْتَحِيِي من الحق)

ومنها التأنى فى الأمور ، والجرى على مجرى التثبت ، والأخذ بالاحتياط ، وهو المعهود فى حقنا ، فلقد أنزل القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم نُجُوماً فى عشرين سنة ، حتى قال الكفار : (لَوْلاَ أُنْزِلَ عليه القرآنُ جُملةً واحدةً) فقال الله : (كذلِكَ لِنُثَبِّتَ به فؤادك) وقال : (وقُرآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ على الناسِ عَلى مُكْثٍ ونَزَّلْنَاهُ تَنزيلا) وفى هذه المدة كان الإنذار يترادف ، والصراط يستوى بالنسبة إلى كل وجهة وإلى كل محتاج إليه ، وحين أبى من أبى من الدخول فى الاسلام بعد عشر سنين أو أكثر بُدِئوا بالتغليظ بالدعاء ، فشرع الجهاد لكن على تدريج[1] أيضاً ، حكمة بالغة ، وترتيباً يقتضيه العدل والإحسان حتى إذا كمل الدين ، ودخل الناس فيه أفواجاً ، ولم يبق لقائل ما يقول، قبض الله نبيه إليه وقد بانت الحجة ، ووضحت المحجة ، واشتد أسّ الدين ، وقوى عضده بأنصار الله . فلله الحمد كثيراً على ذلك .

ومنها كيفية تأدب العباد إذا قصدوا باب رب الأرباب بالتضرع والدعاء ، فقد بيّن مساقُ القرآن آداباً استقرئت منه ، وإن لم ينص عليها بالعبارة فقد أغنت إشارة التقرير عن التصريح بالتعبير ؛ فأنت ترى أن نداء الله للعباد لم يأت فى القرآن فى الغالب إلا « بيا » المشيرة إلى بعد المنادى، لأن صاحب النداء منزه عن مداناة العباد ، موصوف بالتعالى عنهم والاستغناء ، فاذا قرر نداء العباد للرب أتى بأمور تستدعى قرب الإجابة : « منها » إسقاط حرف النداء المشير إلى قرب المنادى

(١) كما سبق : إذن لا إيجاب ، ثم إيجاب لمقاتلة من يلونهم من الكفار ، ثم مقاتلة المشركين كافة

وأنه حاضر مع المنادى غير غافل عنه ، فدلّ على استشعار الراغب هذا المعنى ، إذ لم يأت فى الغالب إلا « ربنا » « ربنا » كقوله : (ربّنا لاتؤاخذنا[1]) (ربنا تقبّلْ منا) (ربِّ إنى نذرتُ لكَ مافى بطْنى) (رَبِّ أرِنى كيفَ تحيي الموْتى) « ومنها » كثرة مجىء النداء باسم الرب المقتضى للقيام بأمور العباد وإصلاحها ، فكان العبد متعلقا بمن شأنه التربية والرفق والإحسان ، قائلا : يامن هو المصلح لشئوننا على الإطلاق أتِمّ لنا ذلك بكذا ، وهو مقتضى مايدعو به . وإنما أتى « اللهم » فى مواضع قليلة ، ولمعان اقتضتها الأحوال « ومنها » تقديم الوسيلة بين يدى الطلب ، كقوله : (إيَّاكَ نعبُدُ وإيَّاكَ نَسْتعين ، إهدِنا الصِّرَاط المُسْتقيم) الآية ! (رَبَّنَا إنَّنا آمنَّا) (ربنا آمنَّا بما أنزلتَ) (ربَّنا ماخَلقتَ هذا باطِلا سُبْحَانك !) (ربنا إنك آتيْتَ فِرْعون وملأهُ زينة) الآية ! (ربِّ إنَّهُمْ عصَوْنى واتّبَعُوا من لم يزدْهُ - إلى قوله - ولا تَزِدِ الظالمينَ إلا تَبارًا) (وإذ يَرْفعُ إبراهيمُ القواعِدَ من البيت وإسمٰعيلُ ربنا تقبّلْ منا) إلى غير ذلك من الآداب التى تؤخذ من مجرد التقرير

ومن ذلك أشياء ذكرت فى كتاب الاجتهاد فى الاقتداء بالأفعال ، والتخلق بالصفات ، تضاف إلى ماهنا . وقد تقدم[2] أيضا منه جملة فى كتاب المقاصد

والحاصل أن القرآن احتوى من هذا النوع من الفوائد والمحاسن التى تقتضيها القواعد الشرعية ، على كثير يشهد بها شاهد الاعتبار ، ويصححها نصوص الآيات والأخبار

(١) وهذا وما ماثله وإن كان على لسان العباد ، إلا أنه بتعليمه تعالى لهم . فلا يقال إن هذا حكاية لما قالوه ، ولا يتأتى أن يغير شيئا منها بحذف حرف النداء ليعلمنا بذلك شيئا من آداب مخاطبته تعالى

(٢) فى المسألة الخامسة من النوع الثانى ، وجعل دلالة الكلام على هذه الآداب من نوع الدلالة التبعية ، وبسط المقام هناك فراجعه ليتبين به بعض الحاصل الذى أشار اليه بعد

(وقسم) هو المقصود الأول[١] بالذكر ، وهو الذى نبه عليه العلماء ، وعرفوه مأخوذا من نصوص الكتاب منطوقها ومفهومها ، على حسب ما أداه اللسان العربى فيه . وذلك أنه محتوٍ من العلوم على ثلاثة أجناس هى المقصود الأول : « أحدها » معرفة المتوجَّه اليه ، وهو الله المعبود سبحانه « والثانى » معرفة كيفية التوجُّه اليه « والثالث » معرفة مآل العبد ، ليخاف الله به و يرجوه . وهذه الأجناس الثلاثة داخلة تحت جنس واحد هو المقصود ، عبر عنه قوله تعالى : (وما خلَقْتُ الجِنَّ والإنسَ إلاَّ ليَعْبُدُون) فالعبادة هى المطلوب الأول ، غير أنه لايمكن إلا بمعرفة المعبود ، إذ المجهول لا يتوجه إليه ولا يقصد بعبادة ولا بغيرها ، فإذا عُرِف ــ ومن جملة المعرفة به أنه آمر وناهٍ وطالب للعباد بقيامهم بحقه ــ توجَّه الطلب ، إلا أنه لايتأتى دون معرفة كيفية التعبد فجىء بالجنس الثانى . ولما كانت النفوس من شأنها طلب النتائج والمآلات ، وكان مآل الأعمال عائدا على العاملين ، بحسب ما كان منهم من طاعة أو معصية ، وانجر مع ذلك التبشير والإنذار فى ذكرها أتى بالجنس الثالث موضحا لهذا الطرف ، وأن الدنيا ليست بدار إقامة ، وإنما الإقامة فى الدار الآخرة

فالأول يدخل تحته علم الذات والصفات والأفعال ، ويتعلق بالنظر فى الصفات أو فى الأفعال النظر فى النبوات ؛ لأنها الوسائط بين المعبود والعِباد ، وفى كل أصل ثبت للدين علميا كان أو عمليا . ويتكمل بتقرير البراهين ، والمحاجة لمن جادل خصما من المبطلين

والثانى يشتمل على التعريف بأنواع التعبدات من العبادات والعادات والمعاملات ، وما يتبع كل واحد منها من المكمِّلات ، وهى أنواع فروض الكفايات . وجامعُها[٢] الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والنظر فيمن يقوم به

---

(١) وهو من قسم الدلالة على المعنى الأصلى

(٢) أى الجامع من بين فروض الكفايات الذى يتعلق بكل مطلوب وكل منهى .

والثالث يدخل فى ضمنه النظر فى ثلاثة مواطن : الموت وما يليه ، ويوم القيامة وما يحويه ، والمنزل الذى يستقر فيه . ومكمّلُ هذا الجنس الترغيب والترهيب ، ومنه الإخبار عن الناجين والهالكين وأحوالهم ، وما أداهم اليه حاصل أعمالهم

وإذا تقرر هذا تلخص من مجموع العلوم الحاصلة فى القرآن اثنا عشر علما[1] ، وقد حصرها الغزالى فى ستة أقسام : ثلاثة منها هى السوابق والأصول المهمة ، وثلاثة هى توابع ومتممة

فأما الثلاثة فهى تعريف المدعو اليه ، وهو شرح معرفة الله تعالى ، ويشتمل على معرفة الذات والصفات والأفعال ؛ وتعريف طريق السلوك إلى الله تعالى على الصراط المستقيم ، وذلك بالتحلية بالأخلاق الحميدة ، والتزكية عن الأخلاق الذميمة ؛ وتعريف الحال عند الوصول اليـه ، ويشتمل على ذكر حالَى النعيم والعذاب ، وما يتقدم ذلك من أحوال القيامة .

وأما الثلاثة الأخر فهى تعريف[2] أحوال المجيبين للدعوة ، وذلك قصص

عنه فى الشريعة هو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فانه لا يختص بباب من الشريعة دون باب ، بخلاف فروض الكفايات الاخرى ، كالولايات العامة ، والجهاد ، وتعليم العلم ، وإقامة الصناعات المهمة ، فهذه كلها فروض كفايات قاصرة على بابها . والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب كفائى مكمل لجميع أبواب الشريعة . هنا معنى الجمع . وليس المراد بكونه جامعها أنه كلى لها ، وأنها جزئيات مندرجة تحته فانه لا يظهر

(١) لأن كل واحد من الأجناس الثلاثة تحته ثلاثة أنواع من العلم ، ولكل جنس مكمل . أما الغزالى فجعل الأجناس الثلاثة علوما ثلاثة فقط ، بدون مراعاة تعدد ما اندرج تحتها والنظر فى شعبها ، غير أنه جعل الثانى تعريف طريق السلوك إليه بالتحلية والتزكية ، وجعل التعريف بالعبادات والمعاملات الخ من التوابع والمتممات . وعليك بالمقارنة بين اعتباراته والاعتبارات السابقة . واعتباره أنسب بمقام الصوفية

(٢) فالتعريف الأول مكمل للثالث . والتعريف الثانى مكمل للأول . والتعريف الثالث تابع ومكمل للثانى

الأنبياء والأولياء ، وسرّه الترغيب ، وأحوال الناكبين وذلك قصص أعداء الله ، وسره الترهيب ؛ والتعريف بمحاجة الكفار بعد حكاية أقوالهم الزائغة ، وتشتمل على ذكر الله بما ينزه عنه ، وذكر النبي عليه الصلاة والسلام بما لايليق به ، وادكار عاقبة الطاعة والمعصية ، وسرّه فى جنبة الباطل التحذيرُ والافضاح ، وفى جنبة الحق التثبيتُ والايضاح ، والتعريف بعمارة منازل الطريق ، وكيفية أخذ الأهبة والزاد ، ومعناه محصول ماذكره الفقهاء فى العبادات والعادات والمعاملات والجنايات . وهذه الأقسام الستة تتشعب الى عشرة وهى ذكر الذات ، والصفات ، والأفعال ، والمعاد ، والصراط المستقيم وهو جانب التحلية والتزكية ، وأحوال الأنبياء ، والأولياء ، والأعداء ، ومحاجة الكفار وحدود الأحكام

﴿ المسألة الثامنة ﴾

من الناس من زعم أن للقرآن ظاهراً وباطنا ، وربما نقلوا فى ذلك بعض الأحاديث والآثار : فعن الحسن مما أرسله عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ما أنزل الله آية إلا ولها ظهر و بطن — بمعنى ظاهر وباطن — وكل حرفٍ حدٌّ وكل حدٍّ مَطلَعٌ » (١) وفسر بأن الظهر والظاهر هو ظاهر التلاوة ، والباطن هو الفهم عن الله لمراده ؛ لأن الله تعالى قال : (فمالِ هؤلاءِ القومِ لا يكادون يفقهون حديثاً ؟) والمعنى لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب ، ولم يُرد أنهم لا يفهمون نفس الكلام ، كيف وهو منزل بلسانهم ؟ ولكن لم يحظوا بفهم مراد

(١) الرواية فى المصابيح عن ابن مسعود (أنزل القرآن على سبعة أحرف . لكل آية منها ظهر وبطن. ولكل حد مطلع) وفى روح المعانى فى مقدمة التفسير . (ولكل حرف حد ، ولكل حد مطلع) ومعناه على أظهر ما يفسر به (لكل حرف) أى طريق من طرق ما نزل به (حد) ونهاية ينتهى إليها ما أراده الله منه . (ولكل حد) ونهاية للمراد (مطلع) أى بداية وموصل إلى فهمه وإدراكه على الوجه الذى أراده تعالى

الله من الكلام ، وكأن هذا هو معنى ماروى عن على أنه سئل : هل عندكم كتاب ؟ فقال : لا ، إلا كتاب الله ، أو فهم أعطيه رجل مسلم ، أو مافى هذه الصحيفة . الحديث [(١)] واليه يرجع تفسير الحسن للحديث ، إذ قال : الظهر هو الظاهر والباطن هو السر . وقال تعالى : (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) فظاهر المعنى شىء ، وهم عارفون به ؛ لأنهم عرب والمراد شىء آخر ، وهو الذى لاشك فيه أنه من عند الله ، واذاحصل التدبر لم يوجد [(٢)] فى القرآن اختلاف ألبتة . فهذا الوجه الذى من جهته يفهم الاتفاق وينزاح الاختلاف هو الباطن المشار اليه . ولما قالوا فى الحسنة : (هذا من عند الله) وفى السيئة : هذا من عند رسول الله ، بين لهم أن كلا من عند الله وأنهم لايفقهون حديثاً ، لكن بين الوجه الذى يتنزل عليه أن كلا من عند الله بقوله : (ما أصابك من حسنة فمن الله) الآية ! وقال تعالى : (أفلا يتدبرون القرآن ؟ أم على قلوب أقفالها ؟) فالتدبر إنما يكون لمن التفت الى المقاصد . وذلك ظاهر فى أنهم أعرضوا عن مقاصد القرآن فلم يحصل منهم تدبر . قال بعضهم « الكلام فى القرآن على ضربين :

« أحدهما » يكون برواية فليس يعتبر فيها إلا النقل .

« والآخر » يقع بفهم فليس يكون إلا بلسان من الحق إظهار [(٣)] حكمة على لسان العبد» . وهذا الكلام يشير الى معنى كلام على

وحاصل هذا الكلام أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربى ، والباطن هو

---

(١) تقدم (ج ٣ ـ ص ٣٧٢)

(٢) فان الاختلاف إنما جاء من الوقوف عند بعض الظواهر ، وضرب بعضها ببعض ، وعدم التدبر فى فقه النصوص حتى تتفق فى المقصود منها. وذلك بتفسير بعضها ببعض بتخصيص أو تقييد أو تعميم وهكذا من وجوه الفهم التى ترشد إليها المقاصد الشرعية ، وسائر أدوات الفهم الستة المتقدمة فى المسألة السابعة

(٣) أى قصد إظهار حكمة . فهو مفعول لأجله مضاف أى يريد الله إظهار سر ومعنى من المعانى الخفية على لسان عبد من أصفيائه

مراد [1] الله تعالى من كلامه وخطابه ، فإن كان مراد من أطلق هذه العبارة مافسر فصحيح ولا نزاع فيه . وان ارادوا غير ذلك فهو إثبات أمر زائد على ما كان معلوما عند الصحابة ومن بعدهم ، فلابد من دليل قطعى يثبت هذه الدعوى ، لأنها أصل يحكم به على تفسير الكتاب ، فلا يكون ظنياً ، وما استدل به إنما غايته إذا صح سنده أن ينتظم فى سلك المراسيل ، واذا تقرر هذا فلنرجع الى بيانهما [2] على التفسير المذكور بحول الله .

وله أمثلة تبين معناه بإطلاق ، فعن ابن عباس قال كان عمر يدخلني مع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال له عبدالرحمن بن عوف : أتدخله ولنا بنون مثله ؟ فقال له عمر : إنه من حيث تعلم . فسألني عن هذه الآية : (اذا جاء نصرُ اللهِ والفتحُ) فقلت : إنما هو أجَل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه اياه . وقرأ السورة الى آخرها . فقال عمر : والله ما أعلم منها الا ما تعلم . فظاهر هذه السورة أن الله أمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يسبح بحمد ربه ويستغفره إذ نصره الله وفتح عليه ، وباطنها أن الله نعى اليه نفسه : ولمّا نزل قوله تعالى : (اليَومَ أكملت لكم دينكم) الاية ! فرح الصحابة وبكى عمر ، وقال [3] : مابعد الكمال الا النقصان ، مستشعراً نعيه عليه الصلاة والسلام . فما عاش بعدها إلا أحداً وثمانين يوماً . وقال تعالى : (مَثلُ الَّذِينَ اتَّخذوا من دون الله أولياء كمَثل العنكبوت) الاية ! قال الكفار : مابال العنكبوت والذباب يذكر فى القرآن ؟ ماهذا كلام الإله . فنزل : (إنّ اللهَ لا يَسْتَحيِي أن

---

(١) أى الذى يتوصل اليه بالوسائل التى أشار إليها سابقا والا فالزائغون يدعون أن تأويلاتهم الزائغة هى مراد الله تعالى . لكنه يحتاج فى بعض ذلك إلى زيادة بصيرة كما فى مسألة ابن عباس وعمر المذكورة . وسيأتى له فى فصل المسألة التابعة شرطان يستقر عليهما ما يعنيه بالباطن المراد لله تعالى ، وينزاح بتحققها دعاوى الزائفين والمحرفين

(٢) أى الظاهر والباطن على التفسير الذى ارتضاه

(٣) قال الألوسى : أخرجه ابن أبى شيبة عن عنترة

يضرِبَ مَثلاً ما ، بعوضة فما فوقها) فأخذوا بمجرد الظاهر ، ولم ينظروا فى المراد، فقال تعالى : (فأمَّا الَّذِين آمنوا فيعلمون أنَّه الحقُّ من رَبهم) الاية ! ويشبه مانحن فيه نظر الكفار للدنيا ، واعتدادهم منها بمجرد الظاهر الذى هو لهو ولعب وظل زائل ، وترك ماهو مقصودمنها ، وهو كونها مجازاً ومعبراً لا محل سكنى ، وهذا هو باطنها على ما تقدم [1] من التفسير ، ولما قال تعالى : (عليهاتِسعة عشَر) نظر الكفار الى ظاهر العدد ، فقال أبو جهل فيما روى : لايعجز كل عشرة منكم أن يبطشوا برجل منهم ، فبيّن الله تعالى باطن الأمر بقوله : (وما جعلنا أصحاب النارِ إلا ملائكة — الى قوله: ولِيَقولَ الذين فى قلوبهم مرضٌ والكافرون ماذا أرادَ اللهُ بهذا مثلا ؟) وقال : (يقولون لئنْ رجعْنا الى المدينةِ ليُخْرِجنَّ الأعزُّ منها الأذلَّ) فنظروا الى ظاهر الحياة الدنيا ، وقال تعالى : (ولله العزةُ ولرسوله وللمؤمنين) وقال تعالى : (ومِن الناسِ من يشْترى لهْوَ الحديث) الآية ! لمّا نزل القرآن الذى هو هدى للناس ورحمة للمحسنين ناظره الكافر النضر بن الحرث بأخبار فارس والجاهلية وبالغناء .فهذاهو عدم الاعتبار لباطن ما أنزل الله وقال تعالى فى المنافقين : (لأنتم أشدُّ رهبةً فى صدرهم من الله) وهذا عدم فقه منهم ، لأن من علم أن الله هو الذى بيده ملكوت كل شىء ، وأنه هو مصرف الأمور فهو الفقيه . ولذلك قال تعالى : (ذلكَ بأنهم قومٌ لايفقهون) وكذلك قوله تعالى : (صرَف اللهُ قلوبهم بأنهم قومٌ لايفقهون) لأنهم نظر بعضهم إلى بعض هل يراكم من أحد ثم انصرفوا .

فاعلم أن الله تعالى إذا نفى الفقه أو العلم عن قوم فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر ، وعدم اعتبارهم للمراد منه ، وإذاأثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه، وهو باطنه .

---

(١) وسيأتى له مزيد بسط فى المسألة الثالثة من مبحث التعارض

فصل

فكل ما كان من المعانى العربية التى لاينبنى فهم القرآن إلاعليها فهو داخل تحت الظاهر

فالمسائل البيانية والمنازع البلاغية لامعدل بها عن ظاهر القرآن ، فاذا فهم الفرق بين ضيِّق فى قوله تعالى (يجْعل صدره ضيِّقاً حرَجاً[١])و بين ضائق فى قوله : (وضائقٌ به صدرُك) ، والفرق [٢] بين النداء بيا أيها الذين آمنوا [٣] أو ياأيها الذين كفروا [٤] ، و بين النداء بياأيها الناس [٥] أو ببابنى آدم [٦] ، والفرق بين ترك العطف فى قوله : (إن [٧] الذين كفروا سواء عليهم أأنذرْتهم) والعطف فى

(١) صفة مشبهة دالة على الثبوت والدوام فى حق من يرد الله أن يضله بخلاف (ضائق) اسم الفاعل الدال على الحدوث والتجدد وأنه أمر عارض له صلى الله عليه وسلم

(٢) ويبقى الكلام فى أن هذا الفرق يرجع فى جميع ما ذكره إلى المعانى الثانوية التى هى منازع بيانية ، أو أنه يرجع الى المعانى الوضعية فى بعض الأمثلة

(٣) مدنى خاص

(٤) مكى خاص

(٥) للناس كافة

(٦) للناس كافة

(٧) المقصود بما قبله بيان حال الكتاب ، تقريرا لكونه يقينا لاشك فيه . وفى ضمن هذا البيان اتصاف الكفار بالأصرار على الكفر والضلال ، بحيث لا يجدى فيهم الانذار ولا يستفيدون من الكتاب . فالآية تكميل لما قبلها ، فالمحل للفصل . أما آية (ومن الناس) فالمقصود منها مع سابقتها أن الناس على صنفين مهتد هاد ، وضال مضل . و بينهما التضاد . فالمحل للوصل . فقوله (وكلاهما تقدم عليه الخ) ، يعنى الذى كان يقتضى الوصل لشبه التضاد المعتبر جامعا . وهذا من المنازع البلاغية وكذلك الأمثلة بعده كما سيقول (من الأمور المعتبرة الخ) وإن كانت حروف النداء المتقدمة من أصل الوضع والمعانى الأولية . ومثله يقال فى دلالة الفعل واسم الفاعل

قوله : (ومنَ الناس من يشترى لهْو الحديث) وكلاهما قد تقدم عليه وصف المؤمنين والفرق بين تركه أيضا فى قوله : (ما أنت إلا بشرٌ مثلنا) و بين الآية الأخرى : (وما [١] أنت إلا بشر مثلُنا) ، والفرق بين الرفع [٢] فى قوله : (قال سلامٌ) والنصب فيما قبله من قوله : (قالوا سلاماً) والفرق بين الإتيان بالفعل [٣] فى التذكر من قوله : (إن الذين اتقَّوا إذا مسّهم طائفٌ من الشيطان تذكَّروا) وبين الإتيان باسم الفاعل فى الإبصار من قوله : (فاذا هم مُبصرون) ، أو فهم الفرق بين إذا وإن فى قوله تعالى : (فإذا جاءتْهم الحسنةُ [٤] قالوا : لنا هذه. وإن تُصِبهم سيئةٌ يطَّيَّروا بموسى ومن معه) وبين « جاءتهم » و « تصبهم » بالماضى مع إذا ، والمستقبل مع إن ، وكذلك قوله : (وإذا أذقْنا الناس رحمة فرحوا بها . وإن تصبهم سيئة

---

(١) أدخل الواو بين الجملتين للدلالة على أن كلا من التسحير والبشرية مناف للرسالة . أما فى آية (ما أنت) فانما قصدوا كونه مسحرا وأكدوه بأنه بشر مثلهم وفى الكشف غير هذا الوجه مما يقتضى أن كلا له موضع اختصاصه . هذا ومعلوم أن الآيتين فى قصتين متغايرتين بشأن صالح وشعيب عليهما السلام . الفصل والوصل حسب مقتضى الحال الذى أشرنا إليه وإن كان فى قصتين

(٢) لقصد الثبات ، فيكون تحيته أحسن من تحيتهم ؛ لأنهما جملة اسمية .

(٣) لأنه يحدث بعد مس الشيطان ويتجدد بسبب المس ، بخلاف الابصار بالحق فهو ثابت له قائم بهم ، لأن اسم الفاعل حقيقة فيمن قام به الفعل وقد يغطيه مس الشيطان . فتجدد التذكر يكشف هذا الغطاء ليتجلى لهم الحق الذى عهدوه قائما بنفوسهم أى يفاجئهم قيام البصيرة بهم دفعة بخلاف التذكر

(٤) المراد بالحسنة ما يستحسنونه من الخصب والرخاء والعافية . ولما كانت هذه الحسنات شائعة عامة الوقوع ، بمقتضى العناية الالهية بسبق الرحمة وشيوع النعمة ، كانت متحققة ، فجىء فيها بالماضى وبإذا . وتعريف الحسنة ولما كانت السيئة التى يراد منها أنواع البلاء نادرة الوقوع ولا تتعلق الأرادة بها إلا تبعا ، فان النقمة بمقتضى العناية الألهية إنما تستحق بالأعمال جىء فيها بأداة الشك ، ولفظ الفعل المستقبل ، وتنكير السيئة

بما قدّمت أيديهم إذا هم يَقنطون) مع إتيانه بقوله «فرحوا» بعد إذا و «يقنطون» بعد إن ، وأشباه ذلك من الأمور المعتبرة عند متأخرى أهل البيان — فاذا حصل فهم ذلك كله على ترتيبه فى اللسان العربي فقد حصل فهم ظاهر القرآن

ومن هنا حصل إعجاز القرآن عند القائلين بأن إعجازه بالفصاحة ، فقال الله تعالى : (وإن كنتم فى ريبٍ مما نزّلنا على عبدِنا فأْتوا بسورةٍ من مثله) الآية ! وقال تعالى : (أم يقولون افتَرَاهُ ؟ قل فأْتوا بعشْر سُورٍ مثلِهِ مفتريات وادْعوا من استطعتم من دون الله) وهو لائق أن يكون الإعجاز بالفصاحة لا بغيرها ؛ اذ لم يؤتوا على هذا التقدير إلا من باب مايستطيعون مثله فى الجملة ، ولأنهم دُعوا وقلوبهم لاهية عن معناه الباطن الذى هو مراد الله من انزاله ، فاذا عرفوا عجزهم عنه عرفوا صدق الآتى به وحصل الاذعان ، وهو باب [1] التوفيق والفهم لمراد الله تعالى .

وكل ما كان من المعانى التى تقتضى تحقيق المخاطب بوصف العبودية ، والإقرار لله بالربوبية ، فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذى أنزل القرآن لأجله.

ويتبين ذلك بالشواهد المذكورة آنفاً . ومن ذلك أنه لما نزل: (مَنذا الذى يُقْرِضُ اللهَ قرْضاً حسناً فيضاعفَه له أضعافاً كثيرة !) قال أبو الدحداح : إن الله كريم استقرض منا ما أعطانا. هذا معنى الحديث وقالت [2] اليهود : (إن اللّه فقيرٌ ونحنُ أغنياء) ففهم أبى الدحداح هو الفقه ، وهو الباطن المراد ، وفى رواية قال أبو الدحداح : يستقرضنا وهو غنى ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : « نعم ليُدْخلكم

(١) أى فالاعجاز الذى يترتب على فصاحته يقصد منه أثره ، وهو رجوعهم بسبب العجز إلى تصديقه والتفهم فى مراده . فما كان مؤديا إلى العجز عن المعارضة والى أصل الاعتراف بصدقه يكون من الظاهر . وما يجىء بعد ذلك من ثمرة الاعتراف ، وهو فهم المعانى التى يتحقق بها للعبد وصف العبودية والقيام بمواجبها ، فذلك من الباطن المراد والمقصود من الأنزال

(٢) راجع روح المعانى فى الآية

الجنة » وفى الحديث قصة (١) وفهم اليهود لم يزد على مجرد القول العربى الظاهر ، ثم حمل استقراض الرب الغنى على استقراض العبد الفقير ، عافانا الله من ذلك .

ومن ذلك أن العبادات المأمور بها بل المأمورات والمنهيات كلها إنما طلب بها العبد شكراً لما أنعم الله به عليه ، ألا ترى قوله : (وجعل لكم السمعَ والأبصارَ والأفئدة لعلَّكم تشكرون) وفى الأخرى : (قليلا ما تشكرون) والشكر ضد الكفر ، فالإيمان وفروعه هو الشكر . فإذا دخل المكلف تحت أعباء التكاليف بهذا القصد فهو الذى فهم المراد من الخطاب ، وحصَّل باطنه على التمام . وإن هو فهم من ذلك مقتضى عصمة ماله ودمه فقط ، فهذا خارج عن المقصود ، وواقف مع ظاهر الخطاب ، فإن الله قال : (فاقتلوا المشركين حيثُ وجدتُموهم وخذوهم واحْصروهم واقعُدوا لهم كلَّ مرصد) ثم قال (فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتَوُا الزكاة فخَلوا سبيلهم) فالمنافق إنما فهم مجرد ظاهر الأمر ، من أن الدخول فيما دخل فيه المسلمون موجب لتخلية سبيلهم ، فعملوا على الاحراز من عوادى الدنيا ، وتركوا المقصود من ذلك ، وهو الذى بينه القرآن ، من التعبد لله والوقوف على قدم الخدمة ، فإذا كانت الصلاة تشعر بالزام الشكر بالخضوع لله والتعظيم لأمره ، فمن دخلها عرياً من ذلك كيف يعدّ ممن فهم باطن القرآن ؟ وكذلك إذا كان له مال حال عليه الحول ، فوجب عليه شكر النعمة ببذل اليسير من الكثير ، عوداً عليه بالمزيد ، فوهبه عند رأس الحول فراراً من أدائها لاقصد له الا ذلك ، كيف يكون شاكراً للنعمة ؟ وكذلك من يُضارّ الزوجة لتنفكّ له من المهر على غير طيب النفس لا يعدّ عاملاً بقوله تعالى : (فإن خِفتُم أن لا يُقيما حُدودَ اللهِ فلا جُناحَ عليهِما فيما افتَدَتْ به) حتى يجرى على معنى قوله تعالى : (فإنْ طِبْنَ لكم عن شَىء مِنه نَفْسًا فكُلُوهُ هَنِيئاً مَرِيئاً

---

(١) رواها فى الطبرى عن ابن مسعود ، وملخص أن أبا الدحداح أقرض الله عقب هذهٔ المقاولة حائطا فيه ستمائة نخلة

وتجرى هنا مسائل الحيل أمثلةً لهذا المعنى ؛ لأن من فهم باطن ماخوطب به لم يحتلْ على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير ، ومن وقف مع مجرد الظاهر غير ملتفت الى المعنى المقصود اقتحم هذه المتاهات البعيدة

وكذلك تجرى مسائل المبتدعة أمثلة أيضاً ، وهم الذين يتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ؛ كما قال [1] الخوارج لعليّ : إنه حكَّم الخلق فى دين الله ، والله يقول : (إنِ الحكمُ إلا لله) وقالوا : إنه محا نفسه من إمارة المؤمنين ، فهو إذاً أمير الكافرين ، وقالوا لابن عباس : لا تناظروه ؛ فإنه ممن قال الله فيهم : (بل هُم قَوْمٌ خَصِمُون) وكما زعم أهل التشبيه فى صفة البارى حين أخذوا بظاهر قوله : (تَجْرِى بأَعْيُنِنَا) (مما عَمِلَتْهُ أيدينا) (وهو السَّمِيع البصير) (والأرضُ جميعاً قَبضَتُهُ يومَ القِيامَة) وحكموا مقتضاه بالقياس على المخلوقين ، فأسرفوا ماشاءوا . فلو نظر الخوارج أن الله تعالى قد حكّم الخلق فى دينه فى قوله : (يَحكُم به ذوَا عَدْلٍ منكم) وقوله : (فابعَثُوا حَكَماً من أهله وحكماً من أهلها) لعلموا أن قوله : (إن الحكم إلا لله) غير مناف لما فعله عليّ ، وأنه من جملة حكم الله ؛ فان تحكيم الرجال يرجع به الحكم لله وحده ، فكذلك ما كان مثله مما فعله علي . ولو نظروا الى أن محو الاسم من أمر لايقتضى إثباته لضده ، لما قالوا إنه أمير الكافرين . وهكذا المشبهة لو حققت معنى قوله : (ليسَ كمثله شيء) فى الآيات المذكورة لفهموا بواطنها ، وأن الرب منزه عن سمات المخلوقين

وعلى الجملة فكل من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهماً وعلماً . وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه

---

(١) هو وما يأتى بعد فى قوله (فلو نظر الخ) يساعد على تعيين الجملة الساقطة فيما سبق فى المسألة الثانية من مبحث الأحكام

﴿ المسألة التاسعة ﴾

كون الظاهر هو المفهوم العربي مجردا لا إشكال فيه ؛ لأن المُوالف والمخالف اتفقوا على أنه منزل بلسان عربي مبين ، وقال سبحانه : (ولقد نَعلمُ أنهم يَقُولونَ إنما يُعَلِّمُهُ بشرٌ) ثم رد الحكاية عليهم بقوله : (لِسانُ الذى يُلحِدونَ اليه أعجَمِيٌّ ، وهذا لسانٌ عربيٌّ مبِين) وهذا الرد على شرط الجواب فى الجدل ؛ لأنه أجابهم بما يعرفون من القرآن الذى هو بلسانهم . والبشر هنا حبر ، وكان نصرانيا فأسلم ، أو سلمان ، وقد كان فارسيا فأسلم ، أو غيرهما ممن كان لسانه غير عربي باتفاق منهم . وقال تعالى : (ولو جَعَلْناهُ قُرآناً أعْجَمِياً لقالوا : لَوْلا فُصِّلتْ آياتُه ؟ أأعجَمِيٌّ وعرَبِيّ ؟) وقد علم أنهم لم يقولوا شيئاً من ذلك ، فدل على أنه عندهم عربي . وإذا ثبت هذا فقد كانوا فهموا معنى ألفاظه من حيث هو عربي فقط ، وإن لم يتفقوا على فهم المراد منه فلا يشترط فى ظاهره زيادة على الجريان على اللسان العربي

فإذاً كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس [1] من علوم القرآن فى شيء ، لا مما يستفاد منه ، ولا مما يستفاد به . ومن ادّعى فيه ذلك فهو فى دعواه مبطل . وقد مر [2] فى كتاب المقاصد بيان هـذا المعنى . والحمد لله

ومن أمثلة هذا الفصل ما ادّعاهُ مَن لاخلاق له من أنه مسمى فى القرآن ؛ كَبَيان بن سمعان ، حيث زعم أنه المراد بقوله تعالى : (هذا بَيانٌ لِلنّاس) الآية ! وهو من الترهات بمكان مكين ؛ والسكوت على الجهل كان أولى به من هذا الافتراء البارد . ولو جرى له على اللسان العربي لعدّه الحمْقى من جملتهم [3] ،

---

(١) سيأتى فى الفصل التالى زيادة بيان لهذا وتقرير

(٢) فى النوع الثانى فى وضع الشريعة للأفهام

(٣) لعل الأصل (من جملة أدلتهم) أى لكان أتباعه يعدون هذا دليلا على

ولكنه كشف عوار نفسه من كل وجه . عافانا الله ، وحفظ علينا العقل والدين بمنّه . وإذا كان بيانٌ فى الاية عَلماً له فأى معنى لقوله : (هذا بَيانٌ لِلنَّاس) ؟ كما يقال : هذا زيد للناس . ومثله فى الفحش من تَسمّى بالكِسف ، ثم زعم أنه المراد بقوله تعالى : (وإن يَرَوا كِسْفاً من السَّماءِ ساقطاً) الاية ! فأى معنى يكون للآية على زعمه الفاسد ؟ كما تقول : وإن يروا رجلامن السماء ساقطا يقولواسحاب مركوم . تعالى لله عما يقول الظالمون علوا كبيرا . و بيان بن سمعان هذا هوالذى تنسب اليه البيانية من الفرق [1] ، وهو — فيما زعم ابن قتيبة — أوّلُ من قال بخلق القرآن . والكِسف هو أبو منصور الذى تنسب اليه المنصورية

وحكى بعض العلماء أن عبيد الله الشيعى المسمى بالمهدى حين ملك إفريقية واستولى عليها كان له صاحبان من كتامة ينتصر بهما على أمره ، وكان أحدهما يسمى بنصر الله ، والآخر بالفتح ، فكان يقول لهما : أنتما اللذان ذكركما الله فى كتابه فقال : (إذا جاء نَصرُ اللهِ والفَتْح) قالوا وقد كان عمل ذلك فى آيات من كتاب الله تعالى ، فبدل قوله : (كُنتُمْ خَيْرَ أُمَةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاس) بقوله : كتامة خير أمة أخرجت للناس . ومن كان فى عقله لا يقول مثل هـذا ، لأن المتسميين بنصر الله والفتح المذكورين إنما وجدا بعد مئين من السنين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيصير المعنى : إذا مت يا محمد ثم خلق هذان ورأيت الناس يدخلون فى دين الله أفواجا فسبح الآية ! فأى تناقض وراء هذا الإفك الذى افتراه الشيعى ؟ قاتله الله

ومن أرباب الكلام من ادعى جواز نكاح الرجل منا تسع نسوة حرائر ،

صحة زعمهم فى هذا الرجل ، ولكنه فضح نفسه وكشف عواره بما قال . فلم يجعلوا قوله إن الله يشير إليه فى كتابه الخ لم يجعلوه من الأدلة على عقيدتهم فيه ، لنبوه ظاهرا وباطنا عن الجادة . وتقدم له فى المقاصد أن هذا المثال مما فقدت فيه شروط صحة التأويل لفظا ومعنى

(١) من الرافضة . وقد قتله خالد القسرى وأراح العباد من شره

مستدلا على ذلك بقوله تعالى : (فانكِحُوا ماطاب لكم من النساء مَثْنَى وثُلَاثَ ورُبَاع) ولا يقول مثلَ هذا من فهم وضع العرب فى مثنى وثلاث ورباع . ومنهم من يرى شحم الخنزير وجلده حلالا ؛ لأن الله قال : (حُرِّمَتْ عليكم المَيْتَةُ والدَّمُ ولَحْمُ الخنزير) فلم يحرم شيئاً غير لحمه ، ولفظ اللحم يتناول الشحم وغيره بخلاف العكس . ومنهم من فسر الكرسى فى قوله : (وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوَاتِ والأرضَ) بالعلم ، مستدلين ببيت لايعرف،وهو : * ولا بكرسىء علم الله مخلوق *
كأنه عندهم : ولا يعلم علمه . وبكرسىء مهموز ، والكرسى غير مهموز . ومنهم من فسر غوَى فى قوله تعالى : (وعَصى آدمُ ربَّهُ فغوى) أنه تَخِم من أكل الشجرة ، من قول العرب « غَوِى الفصيل يَغوى غَوًى » إذا بشم من شرب اللبن وهو فاسد ؛ لأن غوِى الفصيل فعِل والذى فى القرآن على وزن فعَلَ ومنهم من قال فى قوله : « ولقد ذَرأْنا لجهنَّمَ » أى ألقينا فيها ، كأنه عندهم من قول الناس « ذَرَتْهُ الريح » ، وذرأ مهموز ، وذرا غير مهموز . وفى قوله (واتَّخَذ اللهُ إبراهيم خليلا) أى فقيراً إلى رحمته ، من الخَلة بفتح الخاء ، محتجين على ذلك بقول زهير
و إن أتاهُ خليلٌ يومَ مسألةٍ . قال ابن قتيبة : أى فضيلة لإبراهيم فى هذا القول؟ أما يعلمون أن الناس فقراء إلى الله ؟ وهل إبراهيم فى لفظ خليل الله إلا كما قيل: موسى كليم الله،وعيسى روح الله ؟ ويشهد له الحديث : (لو كنتُ متَّخِذًا خليلا غيرَ ربى لاتخذتُ أبا بكر خليلا . إن صاحبكم خليل الله [1]) وهؤلاء من أهل الكلام هم النابذون للمنقولات اتباعاً للرأى ، وقد أداهم ذلك إلى تحريف كلام الله بما لا يشهد للفظه عربى ولا لمعناه برهان كما رأيت . وإنما أكثرت من الأمثلة وإن كانت من الخروج عن مقصود العربية ، والمعنى على ما علمت ، لتكون تنبيها على ما وراءها مما هو مثلها أو قريب منها

---

(١) رواية مسلم باسقاط لفظ (غير ربى)

فصل

وكون الباطن هو المراد من الخطاب قد ظهر أيضا مما تقدم فى المسألة قبلها ، ولكن يشترط فيه شرطان :

« أحدهما » أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر فى لسان العرب ، ويجرى[1] على المقاصد العربية

« والثانى » أن يكون له شاهد نصا أو ظاهراً فى محل آخر يشهد لصحته من غير معارض

فأما الأول فظاهر من قاعدة كون القرآن عربيا؛ فإنه لو كان له فهم لايقتضيه كلام العرب لم يوصف بكونه عربيا بإطلاق ، ولأنه مفهوم يلصق بالقرآن ليس فى ألفاظه ولا فى معانيه مايدل عليه ، وما كان كذلك فلا يصح أن ينسب إليه أصلا ، إذ ليست نسبته إليه على أن مدلوله أولى من نسبة ضده اليه ، ولا مرجِّح يدل على أحدهما ، فإثبات أحدهما تحكم وتقول على القرآن ظاهر . وعند ذلك يدخل قائله تحت إثم من قال فى كتاب الله بغير علم . والأدلة المذكورة فى أن القرآن عربى جارية هنا

وأما الثانى فلأنه إن لم يكن له شاهد فى محل آخر أو كان له معارض صار من جملة الدعاوى التى تدعى على القرآن ، والدعوى المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء .

وبهذين الشرطين يتبين صحة ما تقدم أنه الباطن ؛ لأنهما موفران فيه ، بخلاف ما فسر به الباطنية ؛ فإنه ليس من علم الباطن ، كما أنه ليس من علم الظاهر فقد قالوا فى قوله تعالى : (وَوَرِثَ سُليمانُ داوُدَ) إنه الإمام ورث النبى علمه . وقالوا فى « الجنابة » إن معناها مبادرة المستجيب بإفشاء السر اليه قبل أن ينال رتبة الاستحقاق ، ومعنى « الغسل » تجديد العهد على من فعل ذلك ، ومعنى « الطهور » هو التبرى والتنظف من اعتقاد كل مذهب سوى متابعة الإمام ،

---

(١) أى بحيث يجرى الخ

« والتيمم » الأخذ من المأذون إلى أن يشاهد الداعي أو الإمام ، « والصيام » الإمساك عن كشف السر ، « والكعبة » النبي ، « والباب » عليّ ، « والصفا » هو النبي ، « والمروة » عليّ ، « والتلبية » إجابة الداعي ، « والطواف سبعاً » هو الطواف بمحمد عليه الصلاة والسلام إلى تمام الأئمة السبعة ، « والصلوات الخمس » أدلة على الأصول الأربعة وعلى الامام ، « ونار إبراهيم » هو غضب نمروذ لا النار الحقيقية ، وذبح « إسحق » هو أخذ العهد عليه ، « وعصا موسى » حجته التي تلقفت شبه السحرة ، « وانفلاق البحر » افتراق علم موسى عليه السلام فيهم ، « والبحر » هو العالم ، « وتظليل الغمام » نصب موسى الإمام لإرشادهم « والمن » علم نزل من السماء ، « والسلوى » داع من الدعاة « والجراد والقمل والضفادع » سؤالات موسى وإلزاماته التي تسلطت عليهم . « وتسبيح الجبال » رجالٌ شِدَاد في الدين ، « والجن الذين ملكهم سليمان » باطنية ذلك الزمان . « والشياطين » هم الظاهرية الذين كلفوا الأعمال الشاقة ، إلى سائر ما نقل من خباطهم الذي هو عين الخبال ، وضُحْكة السامع ، نعوذ بالله من الخذلان . قال القتبي وكان بعض أهل الأدب يقول : ما أشبه تفسير الروافض للقرآن إلا بتأويل رجل من أهل مكة للشعر ! فإنه قال ذات يوم : ما سمعت بأكذب من بني تميم ، زعموا أن قول القائل :

بيتٌ زُرارةُ مُحتبٍ بفِنائه ... ومُجاشعٌ وأبو الفوارس نَهْشَلُ

إنه في رجل منهم . قيل له : فما تقول أنت فيه ؟ قال : البيت بيت الله ، وزرارة الحجر[1] . قيل : فمجاشع ؟ قال : زمزم جشعت بالماء . قيل فأبو الفوارس؟ قال . أبو قبيس . قيل : فنهشل ؟ قال : نهشل أشده[2] وصمت ساعة ، ثم قال : نعم ، نهشل مصباح الكعبة ، لأنه طويل أسود فذلك نهشل . انتهى ما حكاه

---

(١) صوابه (الحجر بكسر الحاء) كما هو الرواية عن ابن قتيبة

(٢) الرواية (أشدها) أي أصعبها في بيان معناه .

فصل

وقد وقعت فى القرآن تفاسير مشكلة يمكن أن تكون من هـذا القبيل ، أو من قبيل الباطن الصحيح . وهى منسوبة لأناس من أهل العلم ، وربما نسب منها إلى السلف الصالح

(فمن ذلك) فواتح السور ، نحو (ألم) (والمص) (وحم) ونحوها فسرت بأشياء ، منها ما يظهر جريانه على مفهوم صحيح ، ومنها ماليس كذلك . فينقلون عن ابن عباس ان (الم) أن « ألف » الله ، و « لام » جبريل ، و « ميم » محمد صلى الله عليه وسلم . وهذا إن صح فى النقل فمشكل ؛ لأن هذا النمط من التصرف لم يثبت فى كلام العرب هكذا مطلقا ، وإنما أتى مثله إذا دل عليه الدليل اللفظى أو الحالى ؛ كما قال : قلت لها قفى فقالت قاف . وقال: قالوا جميعاً كلهم بلافا . وقال : ولا أريد الشر إلا أن تا . والقول فى (الم) ليس [1] هكذا ، وأيضا فلا دليل من خارج يدل عليه ؛ إذ لو كان له دليل لاقتضت العادة نقله ، لأنه من المسائل التى تتوفر الدواعى على نقلها لو صح أنه مما يفسر ويقصد تفهيم معناه . ولمّا لم يثبت شىء من ذلك دل على أنه من قبيل المتشابهات ؛ فإن ثبت له دليل يدل عليه صير اليه

وقد ذهب فريق الى أن المراد الإشارة إلى حروف الهجاء ، وأن القرآن منزل بجنس هذه الحروف وهى العربية . وهو أقرب من الأول. كما أنه نقل أن هذه الفواتح أسرار لا يعلم تأويلها إلا الله ، وهو أظهر الأقوال . فهى من قبيل المتشابهات وأشار جماعة إلى أن المراد بها أعدادها تنبيها على مدة هذه الملة ، وفى السير مايدل

---

(١) الأمثلة الثلاثة ، أدلتها من اللفظ ، وليس فى (الم) مايدل على هذا التفسير من اللفظ . وقوله (وأيضا) أى ولا قرينة خارجة عن اللفظ أيضا ، وهو ماسماه بالدليل الحالى أى غير المقالى وقوله (لو صح الخ) تأكيد لاضعاف هذا المعنى ، فان الراجح أن أوائل السور من المتشابه الذى اختص الله بعلمه

على هذا المعنى ، وهو قول يفتقر إلى أن العرب كانت تعهد فى استعمالها الحروف المقطعة أن تدل بها على اعدادها ، وربما لايوجد مثل هذا لهاألبتة ، وانما كان أصله فى اليهود حسبما ذكره أصحاب السير

فأنت ترى هذه الاقوال مشكلة إذا سبرناهابالمسبار المتقدم ؛ وكذلك سائر الاقوال المذكورة فى الفواتح مثلها فى الاشكال وأعظم . ومع إشكالها فقداتخذها جمع من المنتسبين الى العلم ، بل الى الاطلاع والكشف على حقائق الأمور ، حججا فى دعاو ادّعوها على القرآن ، وربما نسبوا شيئا من ذلك على بن أبى طالب ، وزعموا أنها أصل العلوم ومنبع المكاشفات على أحوال الدنيا والآخرة ، وينسبون ذلك الى أنه مراد لله تعالى فى خطابه العرب الامية التى لاتعرف شيئاً من ذلك وهو إذا سلم أنه مراد فى تلك الفواتح فى الجملة ، فما الدليل على أنه مراد على كل حال من تركيبها على وجوه ، وضرب [1] بعضها ببعض ، ونسبتها الى الطبائع الأربع ، والى أنها الفاعلة فى الوجود ، وأنها مجمل كل مفصل ، وعنصر كل موجود ، ويرتبون فى ذلك ترتيبا جميعه دعاو محالة على الكشف والاطلاع ، ودعوى الكشف ليس بدليل فى الشريعة على حال ، كما أنه لايعد دليلا فى غيرها ، كما سيأتى بحول الله

فصل

(ومن ذلك) أنه نقل عن سهل بن عبد الله فى فهم القرآن أشياء مما يعد من باطنه . فقد ذكر عنه أنه قال فى قوله تعالى : (فلا تَجْعَلُوا لِلّهِ أنداداً) أى أضدادا . قال : وأكبر الأنداد النفس الأمارة بالسوء ، الطّواعة إلى حظوظها

---

(١) وأنها بهذا الحساب تبين تواريخ أمم سابقة ولاحقة . ومن ذلك أن محيى الدين بن العربى ذكر فى فتوحاته عند تفسير قوله تعالى (وكل شىء أحصيناه كتابا) أن الله أودع فى القرآن من العلوم ماهى خارجة عن حصرنا لها . وقال : سألت بعض العلماء هل يصح لأحد حصر أمهات هذه العلوم ؟ فقال : إنها مائة ألف نوع وستمائة نوع ، كل نوع منها يحتوى على علوم لا يعلمها إلا الله تعالى

ومنهيها بغير هدى من الله . وهـذا يشير الى أن النفس الأمارة داخلة تحت عموم الأنداد ، حتى لو فصل لكان المعنى : فلا تجعلوا لله أنداداً لاصنما ولاشيطاناً ولا النفس ولا كذا . وهذا مشكل الظاهر جدا ؛ إذ كان مساق الآية ومحصول القرائن فيها يدل على أن الأنداد الأصنام أو غيرها مما كانوا يعبدون ، ولم يكونوا يعبدون أنفسهم ولا يتخذونها أرباباً ؛ ولكن له وجه جار على الصحة ، وذلك أنه لم يقل إن هذا هو تفسير الآية ، ولكن أتى بما هو ند [1] فى الاعتبار الشرعى الذى شهد له القرآن من جهتين :

« إحداهما » [2] أن الناظر قد يأخذ من معنى الآية معنى من باب الاعتبار، فيجريه فيما لم تنزل فيه ، لأنه يجامعه فى القصد أو يقاربه ؛ لأن حقيقة الند أنه المضاد لنده الجارى على مناقضته . والنفسُ الأمارة هذا شأنها ؛ لأنها تأمر صاحبها

(١) أى جاء بالمعنى فى (الند) وأجراه فى الآية وإن لم تنزل فيه ، لكونه يعتبر شرعا كالند الذى نزلت فيه ، ويشهد لاعتبار هذا الاجراء وجهان : أحدهما فى نفس موضوع اتخاذ الأنداد والأرباب . والثانى أعم من ذلك ، وهو حذر الصحابة وخوفهم من تطبيق الآيات التى أنزلت فى الكفار عليهم ، فاجتنبوا لذلك ماورد خاصا بالكفار مما اقتضى اتصاف هؤلاء بالحرمان ، ولو كان من أصل المباحات ، كالتوسع فى أخذ الحظوظ الدنيوية

(٢) فى الأسلوب انحراف أدى إلى قلق المعنى . وذلك لأن (كون الناظر فى معنى الآية ، أخذ معنى — إلى قوله : أو يقاربه) هذا المقدار عام ، وهو شرح لموضوع المعانى الاعتبارية التى يلتفت إليها الصوفية ، وليس خاصا بالجهة الأولى بل هو جار فى الجهة الثانية وغيرها فى كل ماروعى فيه معنى اعتبارى : فكان المناسب أن يقدم هذا الشرح بعد قوله (فى الاعتبار الشرعى) ثم يقول : وهذا الاعتبار الذى اعتبره سهل يشهد له وجهان : أحدهما خاص بالموضوع ، وهو الآية الأولى. فحقيقة الند الخ والثانى عام ، وهو الآية الثانية ويقول فى الثانية إن لأهل الاسلام نظرا واعتبارا فى الآية فأخذوا من معناها معنى أجروها فيه وإن لم تنزل فيه ، ويشرحه كما شرح مسألة الند — لو صنع ذلك لاتضح المقام واتسق الكلام

بمراعاة حظوظها ، لاهيةً أو صادة عن مراعاة حقوق خالقها . وهذا هو الذى يعنى به الند فى نده ؛ لأن الأصنام نصبوها لهذا المعنى بعينه . وشاهدصحة هذا الاعتبار قوله تعالى : (اتَّخذوا أحبارَهم ورهبانهم أرباباً من دون الله) وهم لم يعبدوهم من دون الله ، ولكنهم ائتمروا بأوامرهم ، وانتهوا عما نهوهم عنه كيف كان ، فما حرموا عليهم حرموه ، وما أباحوا لهم حللوه [1] ، فقال الله تعالى : (اتَّخذوا أحبارهم ورُهبانهم أرباباً من دُونِ الله) وهذا شأن المتبع لهوى نفسه

« والثانية » أن الآية وإن نزلت فى أهل الأصنام فإن لأهل الاسلام فيها نظراً بالنسبة اليهم ألا ترى أن عمر ابن الخطاب قال [2] لبعض مَن توسع فى الدنيا من أهل الإيمان: أين تذهب بكم هذه الآية (أذهبتْم طيِّباتكم فى حياتكم الدنيا) ؟ وكان هو يعتبر نفسه بها ، وإنما أنزلت فى الكفار لقوله : (ويومَ يُعرَضُ الذين كفروا على النار أذهبتم) الآية ! ولهذا المعنى تقرير فى العموم والخصوص فاذا كان كذلك صح التنزيل بالنسبة الى النفس الأمارة فى قوله : (فلا تجعلوا لله أنداداً) والله أعلم

فصل

(ومن المنقول) عن سهل أيضاً فى قوله تعالى : (ولا تقرَبا هذه الشجرة) قال : [3] لم يرد الله معنى الأكل فى الحقيقة ، وإنما أراد معنى مساكنة

---

(١) أى مع أن المحرم والمحلل هو الله . فلما أمرت النفس صاحبها بمقتضى هواها صادة عن أوامر الله كان فيه معنى اتخاذها لله ندا ، كما أن فى ائتمارهم وانتهائهم بأوامر الأحبار هذا الاتخاذ الذى قرره القرآن. ولذلك قال (وهذا هو شأن المتبع لهوى نفسه)

(٢) وتقدم أنه أخذه من حديث (أو فى شك أنت يا ابن الخطاب ؟ أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم) الحديث فقد شهد القرآن باعتباره بناء على الحديث المتقدم فى مبحث العموم والخصوص

(٣) جعل كلامه فى الآية تفسيرا ومرادا من كلام الله تعالى لاستيفائه الشرطين السابقين . بخلاف ما تضمنه الفصل السابق فانه جعله معنى إشاريا ، وهو وجيه .

الهمة لشىء هو غيره ، أى لا تهتم بشىء هو غيرى . قال : فآدم لم يعصم من الهمة والتدبير فلحقه ما لحقه . قال : وكذلك كل من ادعى ماليس له وساكن قلبه ناظراً الى هوى نفسه ، لحقه الترك من الله مع ما جبلت عليه نفسه عليه ، إلا أن يرحمه الله فيعصمه من تدبيره ، وينصره على عدوه وعليها . قال : وآدم لم يعصم عن مساكنة قلبه الى تدبير نفسه للخلود لما أدخل الجنة ، لأن البلاء فى الفرع[1] دخل عليه من أجل سكون القلب الى ما وسوست به نفسه ، فغلب الهوى والشهوةُ العلمَ والعقل بسابق القدر ، إلى آخر ما تكلم به .

وهذا الذى ادّعاه فى الآية خلاف ماذكره الناس من أن المراد النهى عن نفس الأكل لا عن سكون الهمة لغير الله ، وان كان ذلك منهياً عنه أيضاً ولكن له وجه يجرى عليه لمن تأوّل ، فان النهى إنما وقع عن القرب لا غيره ، ولم يَرد النهى عن الأول تصريحاً ، فلا منافاة بين اللفظ وبين ما فسر به . وأيضاً فلا يصح حمل النهى على نفس القرب مجرداً ، إذ لا مناسبة فيه تظهر ، ولأنه لم يقل به أحد ، وإنما النهى عن معنى فى القرب ، وهو إما التناول والأكل ، وإما غيره وهو شىء ينشأ الأكل عنه ، وذلك مساكنة الهمة ، فإنه الأصل فى تحصيل الأكل . ولا شك فى أن السكون لغير الله لطلب نفعٍ أو دفعٍ منهىٌّ عنه ، فهذا التفسير له وجه ظاهر ، فكأنه يقول لم يقع النهى عن مجرد الأكل من حيث هو أكل بل عما ينشأ عنه الأكل

وبخلاف ما يأتى فى بقية هذا الفصل عن سهل أيضا فانه لم يقبله ولا على المعنى الاشارى ــ إلا فى قوله (يؤمنون بالجبت) على وجه لانه لم يستوف الشرطين السابقين المصححين للتفسير ولم ينطبق عليه المعنى الاعتبارى الذى يتفجر لأهل البصائر من المعانى الشرعية كما سبق وكما يأتى فى المسألة التالية وقوله (مع ما جبلت الخ) أى يتركه ليتصرف بمقتضى جبلته ، وهو هنا حبه للخلود الذى يقتضى أن يحصل أسبابه بتدبير من عنده

(١) أى هذه الجزئية يعنى أنه لم يبتل فى أصل من أصول الدين يريد بذلك تهوين الأمر فى هذه المخالفة بأنها من الصغائر لا من الكبائر

من السكون لغير الله ، إذ لو انتهى لكان ساكناً لله وحده ، فلمّا لم يفعل وسكن إلى أمر فى الشجرة غرّه به الشيطان ، وذلك الخلد المدعى ، أضاف الله اليه لفظ العصيان ، ثم تاب عليه ، إنه هو التواب الرحيم

(ومن ذلك) أنه قال فى قوله تعالى : (إن أوّل بيتٍ وُضع للناس) الآية ، باطن البيت قلبُ محمد صلى الله عليه وسلم ، يؤمن به من أثبت الله فى قلبه التوحيد واقتدى بهدايته . وهذا التفسير يحتاج الى بيان ، فإن هذا المعنى لاتعرفه العرب ، ولا فيه من جهتها وضعٌ مجازى مناسب ، ولا يلائمه[1] مساق بحال . فكيف هذا ؟ والعذر عنه أنه لم يقع فيه ما يدل على أنه تفسير[2] للقرآن فزال الإشكال إذاً . وبقى النظر فى هذه الدعوى ، ولابد ان شاء الله من بيانها[3]

ومنه قوله فى تفسير قول الله تعالى : (يؤمنون بالجِبْتِ والطاغوتِ) قال : رأس الطواغيت كلها النفسُ الأمارة بالسوء إذا خلى العبد معها للمعصية . وهو أيضاً من قبيل ما قبله ، وإن فرض أنه تفسير فعلى ما مر[4] فى قوله تعالى : (فلا تجعلوا لله أنداداً)

وقال فى قوله تعالى : (والجارِ ذى القُرْبى) الآية ! أما باطنها فهو القلب ، (والجار الجُنُبِ) النفس الطبيعى ، (والصاحِبِ بالجَنْبِ) العقل المقتدى بعمل الشرع (وابنِ السبيل) الجوارح المطيعة لله عز وجل . وهو من المواضع المشكلة

(١) أى فهو فاقد للشرطين المتقدمين فى التفسير

(٢) أى بل معنى إشارى

(٣) وسيأتى البيان فى المسألة العاشرة ، وأنه إذا كان الاعتبار من الأمر الوجودى الخارج عن القرآن كهذا فان يلزم التوقف فيه متى لم تتحقق الشروط المتقدمة

(٤) أى يكون أخذه من معنى الآية وإن لم تنزل فيه من باب الاعتبار . لكنه فيما مر نفى أن يكون تفسيراً ، وكان هذا أهم شىء فى الجواب عن كلامه فى معنى (فلا تجعلوا لله أندادا)

فى كلامه ، ولغيره مثل ذلك أيضا ؛ وذلك أن الجارى على مفهوم كلام العرب فى هذا الخطاب ماهو الظاهر ، من أن المراد بالجار ذى القربى وما ذكر معه مايفهم منه ابتداء ، وغيرُ ذلك لايعرفه العرب ، لامن آمن منهم ولامن كفر ، والدليل على ذلك أنه لم ينقل عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين تفسير للقرآن يماثله أو يقاربه ، ولو كان عندهم معروفاً لنُقل ، لأنهم كانوا أحرى بفهم ظاهر القرآن وباطنه باتفاق الأئمة ، ولا يأتى آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها ، ولاهم أعرف بالشريعة منهم ، ولا أيضا ثَمّ دليل يدل على صحة هذا التفسير ، لامن مساق الآية ، فانه ينافيه [1] ولا من خارج ، إذ لادليل عليه كذلك ، بل مثل هذا أقرب الى ماثبت رده ونفيه عن القرآن من كلام الباطنية ومن أشبههم

وقال فى قوله : (صرحٌ مُمَرَّدٌ من قوارير) « الصرح » نفس الطبع . « والممرد » الهوى إذا كان غالباً ستر أنوار الهدى ؟ بالترك من الله تعالى العصمة لعبده . وفى قوله : (فتلك بُيوتُهم خاويةً بما ظلَموا) أى قلوبهم عند إقامتهم على ما نُهوا عنه ؟ وقد علموا أنهم مأمورون منهيون ، والبيوت القلوب ، فمنها عامرة بالذكر ، ومنها خراب بالغفلة عن الذكر . وفى قوله : (فانظر الى آثارِ رحمةِ اللهِ كيفَ يُحيِ الأرضَ بعدَ موتِها) قال : حياة القلوب بالذكر . وقال فى قوله تعالى : (ظهَرَ الفسادُ فى البرِّ والبحرِ) الآية ! مثّل الله القلبَ بالبحر ، والجوارح بالبر ، ومثّله أيضاً بالأرض التى تزهى بالنبات . هذا باطنه

وقد حمل بعضهم قوله تعالى : (ومَنْ أظلمُ مِمن مَنعَ مساجِدَ الله أن يُذكَرَ فيها اسمه) على أن المساجد القلوب تمنع بالمعاصى من ذكر الله . ونُقل فى قوله تعالى : (فاخلَعْ نعليكَ) أن باطن النعلين هو الكونان : الدنيا ، والآخرة ، فذكر عن الشبلى أن معنى (اخلع نعليك) إخلع الكل منك تصل الينا بالكلية وعن ابن عطاء (اخلع نعليك) عن الكون فلا تنظر اليه بعد هذا الخطاب . وقال

(١) إذ كيف ينصب الأمر بالاحسان على هذه الأشياء ؟

النعل النفس ، والوادى المقدس دين المرء ؛ أي حان وقت خلوك من نفسك ، والقيام معنا بدينك . وقيل غير ذلك مما يرجع الى معنى لا يوجد فى النقل عن السلف

وهذا كله ان صح نقله خارج (١) عما تفهمه العرب ، ودعوى (٢) مالا دليل عليه فى مراد الله بكلامه ، ولقد قال الصديق : أىُّ سماء تظلنى وأىُّ أرض تقلنى إذا قلت فى كتاب الله ما لا أعلم ؟ وفى الخبر : « من قال فى القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ (٣) » وما أشبه ذلك من التحذيرات . وإنما احتيج الى هذا كله لجلالة من نقل عنهم ذلك من الفضلاء ، وربما ألمّ الغزالى بشىء منه فى « الإحياء » وغيره وهو مزلة قدم لمن لم يعرف مقاصد القوم ، فان الناس فى أمثال هذه الأشياء بين قائلَين : منهم من يصدق به ويأخذه على ظاهره ، ويعتقد أن ذلك هو مراد الله تعالى من كتابه ، وإذا عارضه ماينقل فى كتب التفسير على خلافه فربما كذب به أو أشكل عليه . ومنهم من يكذب به على الاطلاق ؛ ويرى أنه تقول وبهتان ، مثل ما تقدم من تفسير الباطنية ومن حذا حذوهم ، وكلا الطريقين فيه ميل عن الإنصاف . ولا بد قبل الخوض فى رفع الإشكال من تقديم أصل مسلّم ، يتبين به ما جاء من هذا القبيل ، وهى :

﴿ المسألة العاشرة ﴾

فنقول :

الاعتبارات القرآنية الواردة على القلوب ، الظاهرة للبصائر ، اذا صحت على كمال شروطها فهى على ضربين : « أحدها » ما يكون أصل انفجاره من القرآن ، ويتبعه سائر الموجودات ، فان الاعتبار الصحيح فى الجملة هو الذى يخرق نورُ البصيرة فيه

---

(١) و (٢) فهو فاقد الشرطين السابقين

(٣) رواه الترمذى وأبو داود والنسائى قال الترمذى غريب . وقال العزيزى قال العلقمى بجانبه علامة الصحة

حجب الأكوان من غير توقف ، فإن توقف فهو غير صحيح أو غير كامل ، حسبما بينه أهل التحقيق بالسلوك « والثانى » ما يكون أصل انفجاره من الموجودات جزئيها أو كليها ، ويتبعه الاعتبار فى القرآن . .

فان كان الأول فذلك الاعتبار صحيح ، وهو معتبر فى فهم باطن القرآن من غير اشكال ؛ لأن فهم القرآن إنما يرد على القلوب على وفق ما نزل له القرآن ، وهو الهداية التامة على ما يليق بكل واحد من المكلفين ، وبحسب التكاليف وأحوالها ، لا بإطلاق ؛ واذا كانت كذلك فالمشى على طريقها مشى على الصراط المستقيم ، ولأن الاعتبار القرآنى قلما يجده إلا من كان من أهله عملا به على تقليد أو اجتهاد ، فلا يخرجون عند الاعتبار فيه عن حدوده ، كما لم يخرجوا فى العمل به والتخلق بأخلاقه عن حدوده ، بل تنفتح لهم أبواب الفهم فيه على توازى أحكامه ويلزم من ذلك أن يكون معتداً به لجريانه على مجاريه . والشاهد على ذلك ما نقل من فهم السلف الصالح فيه ، فإنه كله جار على ما تقضى به العربية وما تدل عليه الأدلة الشرعية حسبما تبين قبل

وان كان الثانى فالتوقف عن اعتباره فى فهم باطن القرآن لازم ، وأخذه على إطلاقه فيه ممتنع ، لأنه بخلاف الأول ، فلا يصح إطلاق القول باعتباره فى فهم القرآن . فنقول :

إن تلك الأنظار الباطنة فى الآيات المذكورة إذا لم يظهر جريانها على مقتضى الشروط المتقدمة فهى راجعة الى الاعتبار غير القرآنى ، وهو الوجودى[1] ، ويصح

---

(١) مثال الاعتبار الخارجى ما يروونه عن بعضهم فى معنى قوله تعالى (ليلة القدر خير من ألف شهر) قال ألف شهر هى مدة الدولة الأموية ، لأنها مكثت ثلاثا وثمانين سنة وأربعة أشهر . وأن ذلك من الله تسلية لرسول الله صلى الله عليه وسلم حيث أطلعه على ملوك بنى أمية واحدا واحداً فسرى عنه بهذه السورة هذا المعنى لم يؤخذ من القرآن ، بل أخذ من الخارج والواقع فى ذاته بمصادفة مطابقة العدد ، واللفظ لاينبو عنه ، لكنه لادليل من الشرع على كونه هو المعنى المقصود

تنزيله على معانى القرآن ، لأنه وجودى أيضاً . فهو مشترك من تلك الجهة غير خاص ، فلا يطالب فيه المعتبر بشاهد موافق ، الا ما يطالبه المربى ، وهو أمر خاص ، وعلم منفرد بنفسه لا يختص بهذا الموضع ، فلذلك يوقف على محله : فكون القلب جاراً ذا قربى ، والجار الجنب هو النفس الطبيعى ، الى سائر ما ذكر ، يصح تنزيله اعتبارياً مطلقاً ؛ فإن مقابلة الوجود بعضه ببعض فى هذا النمط صحيح وسهل جداً عند أربابه ، غير أنه مغرِّر بمن ليس براسخ أو داخل تحت إيالةِ راسخ

وأيضاً فإن من ذكر عنه مثل ذلك من المعتبرين لم يصرح بأنه المعنى المقصود المخاطب به الخلق ، بل أجراه مُجراه ، وسكت عن كونه هو المراد . وإن جاء شيء من ذلك وصرح صاحبه أنه هو المراد ، فهو من أرباب الأحوال الذين لا يفرقون بين الاعتبار القرآنى والوجودى . وأكثر ما يطرأ هذا لمن هو بَعدُ فى السلوك ، سائر على الطريق ، لم يتحقق بمطلوبه . ولا اعتبار بقول من لم يثبت اعتبار قوله من الباطنية وغيرهم . وللغزالى فى « مشكاة الأنوار » وفى كتاب [1] الشكر من « الإحياء » . وفى كتاب [2] « جواهر القرآن » فى الاعتبار القرآنى وغيره ما يتبين به لهذا الموضع أمثلة ، فتأملها هناك . والله الموفق

(١) مما جاء فيه أن قوله تعالى (إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون — إلى قوله : وما أرسلوا عليهم حافظين) إشارة إلى ضحك الجاهلين وتغامزهم على أهل السلوك ، وقولهم: كيف يقولون فى الشخص عن نفسه وإنه ليأ كل أرطالا من الخبز فى اليوم وطوله كذا وعرضه كذا ؟ قال وكذلك أمة نوح كانوا يضحكون عليه عند صنعه للسفينة ، فقال (إن تسخروا منا فأنا نسخر منكم)

(٢) منه أن الفاتحة اشتملت من الأقسام العشرة التى هى علوم القرآن على ثمانية منها ، وهى ماعدا محاجة الكفار وأحكام الفقهاء . ويتبين بهذا أنهما واقعان فى الصنف الأخير من مراتب العلوم ، وما قدمهما إلا حب المال والجاه فقط ، ثم قال : إن الفاتحة مفتاح الكتاب ، ومفتاح الجنة ، فأبواب الجنة ثمانية ، ومعانى الفاتحة ترجع إلى ثمانية . فهذا من نوع الاعتبارات القرآنية وقد أوضحه هناك بأن كل قسم يفتح باب بستان من بساتين المعرفة ، وأن روح العارف لتفرح وتنشرح فى رياض المعرفة بما لا يقل عن انشراح من يدخل الجنة التى يعرفها

فصل

والسنة فى هذا النمط مدخل ؛ فإن كل واحد منهما قابل لذلك الاعتبار المتقدم الصحيح الشواهد ، وقابل أيضاً للاعتبار الوجودى فقد فرضوا نحوه فى قوله عليه الصلاة والسلام: « لاتَدْخُلُ الملائكةُ بيتاً فيه كلبٌ ولاصورة » [١] الى غير ذلك من الأحاديث . ولا فائدة فى التكرار إذا وضح طريق الوصول الى الحق والصواب

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

المدنى من السور ينبغى أن يكون منزلا فى الفهم على المكى . وكذلك المكى بعضه مع بعض ، والمدنى بعضه مع بعض ، على حسب ترتيبه فى التنزيل . وإلا لم يصح . والدليل على ذلك أن معنى الخطاب المدنى فى الغالب مبنى على المكى ، كما أن المتأخر من كل واحد منهما مبنى على متقدمه . دل على ذلك الاستقراء . وذلك إنما يكون ببيان مجمل ، أو تخصيص عموم ، أو تقييد مطلق ، أو تفصيل مالم يفصل ، أو تكميل مالم يظهر تكميله

وأول شاهد على هذا أصل [٢] الشريعة ؛ فانها جاءت متممة لمكارم الأخلاق ، ومُصلحة لما أفسد قبل من ملة إبراهيم عليه السلام . ويليه تنزيل سورة الأنعام ؛ فانها نزلت مبينة لقواعد العقائد وأصول الدين . وقد خرج العلماء منها قواعد التوحيد التى صنف فيها المتكلمون ، من أول إثبات واجب الوجود الى إثبات الإمامة .

---

(١) رواه أحمد والشيخان والنسائى وابن ماجة عن أبى طلحة

(٢) أى أن الشريعة جاءت مبنية على ماسبقها من شريعة إبراهيم ، مصححة لما غيروه منها ومكملة لها . فليكن هذا نفسه فى أجزاء الشريعة بعضها مع بعض ، يكون المتأخر منها مكملا لسابقه ومبنيا عليه . ويلى هذا الشاهد شاهد نزول سورة الأنعام التى هى من أوائل السور المكية ، فانك تجدها معنية بالأصول والعقائد ، ثم جاءت سورة البقرة مفصلة لتلك القواعد ، مبينة أقسام أفعال المكلفين إلخ

هذا ما قالوا . وإذا نظرت [١] بالنظر المسوق فى هذا الكتاب ، تبين به من قرب بيانُ القواعد الشرعية الكلية ، التى اذا انخرم منها كلى واحد انخرم نظام الشريعة ، أو نقص منها أصل كلى

ثم لما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة كان من أول ما نزل عليه سورة البقرة ، وهى التى قررت قواعد التقوى المبنية على قواعد سورة الأنعام ؛ فانها بينت من أقسام أفعال المكلفين جملتها ، وإن تبين فى غيرها تفاصيل لها ؛ كالعبادات [٢] التى هى قواعد الاسلام ، والعادات من أصل المأكول والمشروب وغيرها ، والمعاملات من البيوع والأنكحة وما دار بها ، والجنايات من أحكام الدماء وما يليها . وأيضاً فإن حفظ الدين فيها ، وحفظ النفس والعقل والنسل والمال مضمن فيها . وما خرج عن المقرر فيها فبحكم التكميل . فغيرها من السور المدنية المتأخرة عنها مبنى عليها ، كما كان غير الأنعام من المكى المتأخر عنها مبنياً عليها . وإذا تنزلت الى سائر السور بعضها مع بعض فى الترتيب وجدتها كذلك ، حذوَ القُذّة بالقذة . فلا يغيبن عن الناظر فى الكتاب هذا المعنى ؛ فإنه من أسرار علوم التفسير ، وعلى حسب المعرفة به تحصل له المعرفة بكلام ربه سبحانه

---

(١) أى إلى سورة الأنعام بالنظر الكلى الأصولى الذى يعنى به كتاب الموافقات تبين لك بجلاء اشتمالها على الأصول والكليات فى الشريعة بالوصف الذى قاله . وكأنه لم ير أن يأخذ على عهدته اشتمالها على جميع قواعد التوحيد التى ذكروها فى علم التوحيد إلى مبحث الامامة . وأيضا فقواعد الشريعة ـ بالوصف الذى ذكره من أنها (إذا انخرم منها كلى الخ) ـ لا تخص قواعد التوحيد ، بل تكون فى العمليات أيضا من بقية الضروريات والحاجيات الخ ولم يذكروا اشتمالها عليها . فهو يزيد على كلامهم ببيان أنها تشتمل عليها أيضا . فلهذا وذاك قال (هذا ما قالوه) . فقوله (وإذا نظرت) كالاستدراك على كلامهم بالزيادة والنقص

(٢) هى وما بعدها أمثلة لما بينته سورة البقرة من أفعال المكلفين

فصل

وللسنة هنا مدخل ؛ لأنها مبينة للكتاب ، فلا تقع في التفسير الا على وفقه . وبحسب المعرفة بالتقديم والتأخير يحصل بيان الناسخ من المنسوخ في الحديث ، كما يتبين ذلك في القرآن أيضاً . ويقع في الأحاديث أشياء تقررت قبل تقرير كثير من المشروعات ، فيأتي فيها إطلاقات أو عمومات ربما أوهمت ، ففهم منها يفهم منها لو وردت بعد تقرير تلك المشروعات ؛ كحديث : « مَن مات وهو يَعلمُ أن لا إلهَ إلاّ اللهُ دَخَل الجنة [1] » ، أوحديث: «ما مِن أحدٍ يَشهدُ أن لا إلهَ إلا اللهُ وأن محمداً رسولُ الله صادقاً من قلبِه إلاّ حَرّمهُ اللهُ على النار [2] » وفي المعنى أحاديث كثيرة وقع من أجلها الخلاف بين الأمة فيمن عصى الله من أهل الشهادتين : فذهبت المرجئة الى القول بمقتضى هذه الظواهر على الإطلاق وكان ما عارضها مؤوّلاً عند هؤلاء ، وذهب أهل السنة والجماعة الى خلاف ما قالوه ، حسبما هو مذكور في كتبهم وتأولوا هذه الظواهر

---

(١) رواه في كنوز الحقائق للمناوى عن مسلم بلفظ (وهو يشهد)

(٢) رواه مسلم عن عبادة بن الصامت الأنصارى كما في التيسير . وقال في الترغيب : رواه الشيخان : فالتمثيل بمثله يحتاج إلى تحقق أنه كان قبل تقرير المشروعات من صلاة وصوم وحج وجهاد وغيرها ، وذلك بعيد ؛ فان الحديث ورد في المدينة بعد فرضية الصلوات الخمس في مكة . فليراجع. نعم إن حديث أبى ذر (بشرنى بأن من مات لايشرك بالله شيئاً دخل الجنة) يمكن أن يكون في أوائل التشريع لتقدم اسلام أبى ذر . إلا أن قوله فيه (وإن زنى وإن سرق) يفيد أنه ورد بعد تقرر حرمة الزنا والسرقة . وأقوى شبهة ترد على مايقرره المؤلف في هذا ماسبق من حديث أبى هريرة وأخذه نعلى رسول الله عليه الصلاة والسلام ومشيه في الطريق يبشر الناس بهذه البشرى نفسها ، وقول عمر للرسول : هل أرسلت أبا هريرة بهذه البشرى؟ قال (نعم) فقال له عمر : (دعهم لئلا يتكلوا) فان إسلام أبى هريرة كان في السنة السابعة من الهجرة بعد تقرر غالب أحكام الشريعة

ومن جملة ذلك أن طائفة من السلف قالوا إن هذه الأحاديث منزلة على الحالة الأولى للمسلمين ، وذلك قبل أن تنزل الفرائض والأمر والنهى . ومعلوم أن من مات فى ذلك الوقت ولم يصل أو لم يصم مثلا وفعل ما هو محرم فى الشرع لاحرج عليه ؛ لأنه لم يكلف بشىء من ذلك بعد ، فلم يضيع من أمر إسلامه شيئاً ، كما أن من مات والخمر فى جوفه قبل أن تحرم فلا حرج عليه ؛ لقوله تعالى : (ليس على الَّذِينَ آمَنوا وعَمِلوا الصالحاتِ جُناحٌ) الآية ! وكذلك من مات قبل أن تحول القبلة نحو الكعبة لا حرج عليه فى صلاته الى بيت المقدس ؛ لقوله تعالى : (وما كانَ اللهُ لِيضيعَ إيمانكم) والى أشياء من هذا القبيل فيها بيان لما نحن فيه ، وتصريح بأن اعتبار الترتيب فى النزول مفيد فى فهم الكتاب والسنة

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

ربما أخذ تفسير القرآن على التوسط والاعتدال . وعليه أكثر السلف المتقدمين ، بل ذلك شأنهم ، وبه كانوا أفقه الناس فيه ، وأعلم العلماء بمقاصده وبواطنه

وربما أخذ على أحد الطرفين الخارجين عن الاعتدال : إما على الإفراط ، وإما على التفريط . وكلا طرفى قصد الأمور ذميم

فالذين أخذوه على التفريط قصروا فى فهم [1] اللسان الذى به جاء ، وهو العربية ، فما قاموا فى تفهم معانيه ولا قعدوا ، كما تقدم عن الباطنية وغيرها . ولا إشكال فى اطّراح التعويل على هؤلاء

والذين أخذوه على الإفراط أيضاً قصّروا فى فهم معانيه من جهة أخرى . وقد تقدم فى كتاب المقاصد بيان أن الشريعة أمية ، وأن مالم يكن معهودا عند العرب

---

(١) أى قصروا فى فهمه من جهة اللسان الذى جاء به ، وحاولوا حمله على معان لاتعرفها العرب

فلا يعتبر فيها ، ومر فيه أنها لا تقصد التدقيقات [١] فى كلامها ، ولا تعتبر ألفاظها كل الاعتبار إلا من جهة ماتؤدى المعانى المركبة . فما وراء ذلك إن كان مقصوداً لها فبالقصد الثانى ، ومن جهة ماهو معين على إدراك المعنى المقصود ، كالمجاز والاستعارة والـكناية . وإذا كان كذلك فربما لا يحتاج فيه إلى فكر . فان احتاج الناظر فيه إلى فكر خرج عن نمط الحسن إلى نمط القبح والتكلف ، وذلك ليس من كلام العرب . فكذلك لا يليق بالقرآن من باب الأولى . وأيضاً فإنه حائل [٢] بين الإنسان وبين المقصود من الخطاب ، من التفهم لمعناه ثم التعبد بمقتضاه . وذلك أنه إعذار وإنذار ، وتبشير وتحذير ، ورد الى الصراط المستقيم . فكم بَيْنَ من فهم معناه ورأى أنه مقصود العبارة فداخَلَهُ من خوف الوعيد ورجاء الموعود ما صار به مشمراً عن ساعد الجد والاجتهاد ، باذلاً غاية الطاقة فى الموافقات هارباً بالـكلية عن المخالفات ، وبَيْنَ مَن أخذ فى تحسين الإيراد والاشتغال بمآخذ العبارة ومدارجها ، ولِمَ اختلفت مع مرادفتها مع أن المعنى واحد ، وتفريع التجنيس ومحاسنِ الألفاظ ، والمعنى المقصودُ فى الخطاب بمعزل عن النظر فيه ؟!!!

كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه فى العبارة ، بل التفقه فى المعبر عنه وما المراد به . هذا لا يرتاب فيه عاقل

ولا يصح أن يقال إن التمكن فى التفقه فى الألفاظ والعبارات وسيلة الى التفقه فى المعانى بإجماع العلماء . فكيف يصح انكار ما لا يمكن انكاره ؟ ولإن الاشتغال

(١) لـكن هذا خلاف ما ذكروه من نقدهم للشعر من جهة لفظه ، كما ورد فى قصة الخنساء ونقدها المشهور لحسان فى قوله (لنا الجفنات الغر يلمعن فى الضحى البيتين) حيث لاحظت عليه فى ثمانية مواضع كلها ترجع إلى نقد اللفظ ، وأنه لو عبر بغيره كان أحسن فقالت : هلا قلت (الجفان) لأن الجفنات عدد قلة . ولو قلت (يجرين) بدل (يقطرن) ولو قلت (يشرقن) بدل (يلمعن) الخ إلا أن يقال إنها ملاحظات ترجع إلى تحسين المعنى وتجويده ، لا إلى اللفظ وتحسينه

(٢) لأنه شغل كبير بما لا يعنى ، مضيع للوقت فيما ليس مقصودا ، فيحول عن المقصود كما بينه بقوله (فكم بين من فهم الخ)

.بالوسيلة والقيام بالفرض الواجب فيها دون [1] الاشتغال بالمعنى المقصود لا ينكر فى الجملة، والا لزم ذم علم العربية بجميع أصنافه ، وليس كذلك باتفاق العلماء

لأنا نقول ماذكرته فى السؤال لاينكر بإطلاق — كيف وبالعربية فهمنا عن الله تعالى مراده من كتابه؟ وانما المنكر الخروج فى ذلك الى حد الإفراط ، الذى يُشك فى كونه مرادَ المتكلم ، أو يظن أنه غير مراد، أو يقطع به فيه؛ لأن العرب لم يفهم منها قصد مثله فى كلامها ولم يشتغل بالتفقه فيه سلف هذه الأمة . فما يؤمّننا من سؤال الله تعالى لنا يوم القيامة : من أين فهمتم عنى أنى قصدت[2] التجنيس الفلانى ، بما أنزلت من قولى : (وهم يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا) أو قولى : (قالَ إنى لِعَمَلِكُمْ من القالين) ؟ فإن فى دعوى مثل هذا على القرآن وأنه مقصود للمتكلم به خطرا ، بل هو راجع إلى معنى[3] قوله تعالى : (إذْ تَلَقَّونهُ بألسنَتِكُم ، وتقولون بأفواهِكم ماليس لكم به علم ، وتَحْسَبونه هَيِّنًا وهو عند الله عظيمٌ) وإلى أنه قول فى كتاب الله بالرأى . وذلك بخلاف الكناية فى قوله تعالى : (أو لا مَسْتُمُ النِّسَاء) وقوله : (كانا يأكُلان الطعام) وما أشبه ذلك ؛

(١) أى قبل الاشتغال

(٢) لايلزم من التعريف عن وجود الجناس فى القرآن أن يدعى أنه مقصود لله ، بل على تسليم أن هذا ليس مما يجرى على مقاصد العرب فى كلامهم — يكون وقوع الجناس مما اتفق ، كما اتفق أن هناك فقرا من الآيات موافقة لشطرات من بحور الشعر ، كما فى قوله

كسر الجرة عمدا وملا الأرض شرابا
قلت لما غاب عقلى ليتنى كنت ترابا

فمن أين لنا أن من يستخرج الجناسات من القرآن يدعى أنها مقصودة لله فى خطابه ؟ حتى يكون فيه هذا الخطر

(٣) وإنما قال(إلى المعنى) لما هو ظاهر من أن الآيات فى حادثة معينة وهى حادثة الافك فيكون تنزيل الآية على مانحن فيه من باب الاعتبارات ودلالة الاشارات

فانه شائع فى كلام العرب ، مفهوم من مساق الكلام ، معلوم اعتباره عند أهل اللسان ضرورة . والتجنيس ونحوه ليس كذلك . وفرقُ ما بينهما خدمةُ المعنى المراد وعدمه ؛ إذ ليس فى التجنيس ذلك . والشاهد على ذلك ندوره من العرب الأجلاف البوّالين على أعقابهم — كما قال أبو عبيدة — ومَن كان نحوهم وشهرةُ الكناية وغيرها . ولا تكاد تجد ماهو نحو التجنيس الا فى كلام المولدين ومن لا يحتج به . فالحاصل أن لكل علم عدلاً وطرفا افراط وتفريط والطرفان هما المذمومان والوسط هو المحمود

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

مبنية[1] على ماقبلها

فإنه إذا تعين أن العدل فى الوسط فمأخذ الوسط ربما كان مجهولا ، والإحالة:

(١) محصول المسألة قبلها أن بعض الناس يفرط فى تفهمه للقرآن فيحمله على غير ما تقتضيه اللغة العربية ، كالباطنية وأشباههم . وبعضهم يفرط فى جلب مباحث اللغة حوله فيحمله زيادة عما يقصده العرب فى مخاطباتهم بمثله مما لم ينظر بمثله السلف فيه كالمحسنات اللفظية وادعاء أنه ذكر لفظ كذا دون مرادفه بقصد كذا ، وهذا تقول على الله . فلا بد من طريق وسط . أما هذه المسألة فحصلها إرشاد إلى طريقة فهم الكتاب من ناحية ربط بعض جمله المشتركة فى قضية واحدة ، وأنه بمعاضدة بعضها لبعض يتبين مقصود الخطاب ، ويتبين فقه الكلام وأنه لا تؤخذ جملة منقطعة عن سابقها ولاحقها ، وأن السور النازلة فى قضية واحدة أمرها فى ذلك ظاهر ، كما مثل . أما السور المشتملة على قضايا كثيرة فهل ينظر فيها إلى ترتيب السورة كلها ككلام واحد ؟ قال : نعم ، إن ذلك يفيد من وجهة الاعجاز ، وإدراك انفراد الكتاب بمرتبة فى البلاغة لاتنال . ثم ذكر فى الفصل بعدها أنه هل يفيد النظر فيما بين السور بعضها مع بعض ؟ هذه خلاصة المسألتين فأين ابتناء هذه المسألة على ما قبلها ؟ وكل منهما فى ناحية . نقول : نعم إن النظر فى الجملة الواحدة ، والجمل المشتركة فى القضية وفيما بين السورة كلها ولو كانت متعددة القضايا ، إنما يكون بوسيلة اللغة العربية وقواعدها المدونة فى فنونها ، فكأنه يقول إن ما نحتاج اليه من ذلك مايكون

على مجهول لا فائدة فيه ، فلا بد من ضابط يعول عليه فى مأخذ الفهم

والقول فى ذلك — والله المستعان — أن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات ، والنوازل . وهذا معلوم فى علم المعانى والبيان . فالذى يكون على بال من المستمع والمتفهم و[1] الالتفات إلى أول الكلام وآخره ، بحسب [2] القضية وما اقتضاه الحال فيها ، لا ينظر فى أولها دون آخرها ، ولا فى آخرها دون أولها ؛ فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض ، لأنها قضية واحدة نازلة فى شىء واحد . فلا محيص للمتفهم عن رد [3] آخر الكلام على أوله ، وأوله على آخره ؛ وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع فى فهم المكلف . فإن فرق النظر فى أجزائه فلا يتوصل به الى مراده ، فلا يصح الاقتصار فى النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض ، إلا فى موطن واحد ، وهو النظر فى فهم الظاهر بحسب اللسان

معينا على فهم الجمل منفردة ومنضمة إلى أخواتها فى قضية أو قضايا . وما زاد أو نقص عنه فافراط أو تفريط . فهذا هو الضابط الذى نأخذ به من مباحث اللغة . وكلامه لا ينافى أنه لا بد أيضا من الوسائل الستة المتقدمة له : من أسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ ، والمكى والمدنى ، وعلم القراءات ، وعلم الأصول ، وقد أشار إلى بعض ذلك بقوله (وقد يعينه على هذا المقصد النظر فى أسباب التنزيل) وعليك بالتأمل فى المقام لتعرف هل لا بد للفهم الوسط من ملاحظة غير هذين الأمرين من الأمور الستة المشار إليها وإذا تذكرت ماسبق له من بناء المدنى بعضه على بعض والمكى كذلك وبناء المدنى على المكى لاح لك وجه الحاجة فى هذا المقام أيضا إلى معرفة المكى والمدنى فاستمد المعونة منه تعالى لتصل إلى علم نافع

(١) هذه الواو زائدة . وما بعدها خبر عن الذى أى أن الضابط الذى يلزم أن يكون على بال من يريد الفهم هو الالتفات الخ

(٢) لا بحسب السورة برمتها دائما ، فقد تكون السورة نازلة فى قضايا كثيرة ، فكل قضية تعتبر وحدها طالت أو قصرت ، كما يأتى بيانه فى سورة البقرة وسورة المؤمنون

(٣) أى بمعرفة أنها بيان لها ، أو توكيد ، أو تكميل ، أو تفريع ، أو تقرير ، وهكذا مما يقتضيه النظر العربى

العربي وما يقتضيه ، لا بحسب مقصود المتكلم . فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام ، فما قريب يبدو له منه المعنى المراد ، فعليه بالتعبد به . وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل ؛ فانها تبين كثيراً من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر .

غير أن الكلام المنظور فيه تارة يكون واحدا بكل اعتبار ، بمعنى أنه أنزل في قضية واحدة طالت أو قصرت ، وعليه أكثر سور المفصل ؛ وتارة يكون متعدداً في الاعتبار ، بمعنى أنه أنزل في قضايا متعددة ؛ كسورة البقرة ، وآل عمران ، والنساء ، واقرأ باسم ربك ، وأشباهها ولا علينا أنزلت السورة بكمالها دفعة واحدة ، أم نزلت شيئاً بعد شيء .

ولكن هذا القسم لها اعتباران : « اعتبار » من جهة تعدد القضايا ، فتكون كل قضية مختصة بنظرها . ومن هنالك[1] يلتمس الفقه على وجه ظاهر لا كلام فيه ويشترك مع هذا الاعتبار القسم الأول ، فلا فرق بينهما في التماس العلم والفقه . « واعتبار » من جهة النظم[2] الذي وجدنا عليه السورة ؛ إذ هو ترتيب بالوحي لا مدخل فيه لآراء الرجال . ويشترك معه أيضا القسم الأول ؛ لأنه نظم ألقي بالوحي . وكلاهما لا يلتمس منه فقه على وجه ظاهر ، وإنما يلتمس منه ظهور بعض أوجه

---

(١) أي من النظر في كل قضية على حدتها

(٢) أي بوضع كل جزء منها في مكانه مع تعدد القضايا وقوله (ويشترك معه أيضا القسم الأول) أي من جهة وضع كل جملة منه في مكانها . ولكن قوله (وكلاهما لا يلتمس منه فقه على وجه ظاهر) غير ظاهر في القسم الأول لأن هذا الوضع من القسم الأول يفيد الفقه المطلوب في القضية ، بل قد يتوقف الفقه فيها على النظر فيما بين أجزائها من فصل ووصل يتبين بهما غرض التوكيد من غرض التكميل وهكذا من الأغراض التي تفهم من نظم الجمل بعضها مع بعض في القضية الواحدة . أليس هذا هو الذي يقول فيه أنه لابد (من رد آخر الكلام على أوله وأوله على آخره وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف — إلى أن قال : فعليه بالتعبد به)

الاعجاز ، و بعض مسائل نبه عليها فى المسألة [١] السابقة قبل . وجميع ذلك لا بد فيه من النظر فى أول الكلام وآخره بحسب تلك الاعتبارات . فاعتبار جهة النظم مثلا فى السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر ، فالاقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود . كما أن الاقتصار على بعض الآية فى استفادة حكم مالا يفيد إلا بعد كمال النظر فى جميعها

فسورة البقرة مثلا كلام واحد باعتبار النظم ، واحتوت على أنواع من الكلام بحسب مابث فيها ، منها ماهو كالمقدمات والتمهيدات بين يدى الأمر المطلوب ، ومنها ماهو كالمؤكد والمتمم ، ومنها ماهو المقصود فى الإنزال . وذلك [٢] تقرير الأحكام على تفاصيل الأبواب ، ومنها الخواتم العائدة على ماقبلها بالتأكيد والتثبيت وما أشبه ذلك . ولا بد من تمثيل شىء من هذه الأقسام ، فبه يبين ماتقدم ؛ فقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا كُتبَ عليكُمُ الصّيامُ كما كُتبَ على الذينَ مِن قبلكم ـ الى قوله : كذلِكَ يُبيّنُ اللهُ آياتهِ للناسِ لعلّهم يتّقون) كلام واحد و إن نزل فى أوقات شتى ، وحاصله بيان الصيام وأحكامه ، وكيفية آدابه ، وقضائه ، وسائر ما يتعلق به من الجلائل التى لا بد منها ولا ينبنى الا عليها . ثم جاء قوله : (ولا تأكلوا أموالَكُم بَيْنَكم بِالبَاطِل) الآية ! كلاما آخر بيّن أحكاما أخر . وقوله: (يَسألُونكَ عن الأهِلّة . قل : هى مَواقيتُ لِلنّاسِ والحجِّ) وانتهى الكلام على قول طائفة ، وعند أخرى أن قوله : (ولَيْسَ البِرُّ بأن تأتُوا البُيوتَ) الآية !

---

(١) الحادية عشرة من بناء المدنى على المكى وبناء كل بعضه على بعض فى الفهم ، وهذا يؤكد ما قلناه من أن النظر فيما بين أجزاء القضية الواحدة يفيد فقها . إلا أنه يقال لا يلزم من تقدم جملة على أخرى فى النظم أن تكون متقدمة عليها فى النزول كما فى آيتى العدة فى ربع (والوالدات يرضعن) فالآية السابقة فى التلاوة والنظم متأخرة فى النزول ، وناسخة للمتأخرة ، وكلاهما مدنى أيضا

(٢) أى المقصود الأول فى الانزال هو تقرير الأحكام فى كل باب وقضية من القضايا المتعددة

من تمام[١] مسألة الأهلة ، و إن انجر معه شيء آخر ، كما انجر على القولين معا تذكيرٌ وتقديمٌ لأحكام الحج فى قوله : (قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ والحَجِّ)

وقوله تعالى : (إنَّا أعطيناكَ الكَوْثَر) نازلة فى قضية واحدة

وسورة (اقرأ) نازلة فى قضيتين : الأولى الى قوله (عَلَّمَ الإنسانَ مالَمْ يَعلَمْ) ، والأخرى ما بقى الى آخر السورة

وسورة المؤمنين نازلة فى قضية واحدة ، و إن اشتملت على معان كثيرة ؛ فإنها من المكيّات ، وغالبُ المكى أنه مقرِّر لثلاثة معان ، أصلها معنى واحد وهو الدعاء الى عبادة الله تعالى :

« أحدها » تقرير الوحدانية لله الواحد الحق . غير أنه يأتى على وجوه ؛ كنفى الشريك بإطلاق ، أو نفيه بقيد ما ادّعاه الكفار فى وقائع مختلفة ، من كونه مقرِّبا الى الله زلفى ، أو كونه ولدا ، أو غير ذلك من أنواع الدعاوى الفاسدة

« والثانى » تقرير النبوة للنبى محمد ، وأنه رسول الله اليهم جميعاً ، صادق فيما جاء به من عند الله . الا أنه وارد على وجوه أيضاً ؛ كإثبات كونه رسولا حقا ، ونفى ما ادعوه عليه من أنه كاذب ، أو ساحر ، أو مجنون ، أو يُعلمه بشر ، أو ما أشبه ذلك من كفرهم وعنادهم

« والثالث » إثبات أمر البعث والدار الآخرة وأنه حق لا ريب فيه ، بالأدلة الواضحة ، والرد على من أنكر ذلك بكل وجه يمكن الكافر انكاره به ، فرد بكل وجه يُلزم الحجة ، ويبكت الخصم ، ويوضح الأمر

فهذه المعانى الثلاثة هى التى اشتمل عليها المنزل من القرآن بمكة فى عامة الأمر . وما ظهر ببادى الرأى خروجه عنها فراجع اليها فى محصول الأمر . ويتبع ذلك الترغيب والترهيب ، والأمثال والقصص ، وذكر الجنة والنار ووصف يوم القيامة ، وأشباه ذلك

---

(١) فهو ضرب مثل لسؤالهم عن الهلال يبدو صغيرا الخ ولبيان ان هذا السؤال خروج عما يهمهم فى دينهم ودنياهم ، وأنه مجرد تعسف كاتيان البيوت من ظهورها بدل أبوابها

فإذا تقرر هذا وعدنا الى النظر فى سورة المؤمنين مثلا وجدنا فيها المعانى الثلاثة على أوضح الوجوه . إلا أنه غلب على نسقها ذكر إنكار الكفار للنبوة ، التى هى المدخل للمعنيين الباقين ، وإنهم إنما أنكروا ذلك بوصف البشرية ، ترفعا منهم أن يرسل إليهم من هو مثلهم ، أو ينال هذه الرتبة غيرهم إن جاءت. فكانت السورة تبين وصف البشرية وما تنازعوا فيه منها ، وبأى وجه تكون على أكمل وجوهها حتى تستحق الاصطفاء والاجتباء من الله تعالى ، فافتتحت السورة بثلاث جمل :

« إحداها » وهى الآكد فى المقام — بيان الأوصاف المكتسبة للعبد التى إذا اتصف بها رفعه الله وأكرمه ، وذلك قوله : (قد أفلح المؤمنون — الى قوله : هم فيها خالدون)

« والثانية » بيان أصل التكوين للإنسان وتطويره الذى حصل له، جاريا على مجارى الاعتبار والاختيار ، بحيث لا يجد الطاعن الى الطعن على من هذا حاله سبيلا

« والثالثة » بيان وجوه الإمداد له من خارج بما يليق به فى التربية والرفق ، والإعانة على إقامة الحياة ، وأن ذلك له بتسخير السموات والأرض وما بينهما . وكفى بهذا تشريفاً وتكريماً

ثم ذكرت قصص من تقدم مع أنبيائهم واستهزائهم بهم بأمور منها كونهم من البشر : ففى قصة نوح مع قومه قولهم : (ما هذا إلا بشر مثلكم يريد أن يتفضل عليكم) . ثم أجمل ذكر قوم آخرين أرسل فيهم رسولا منهم ، أى من البشر لا من الملائكة ، فقالوا : (ما هذا إلا بشرٌ مثلكم يأكلُ مما تأكلونَ منه) الآية ! (ولئن أطَعْتم بشراً مثلكم إنكم إذاً لخاسرون) ثم قالوا : (إن هو إلا رجلٌ افترى على اللهِ كذبا) أى هو من البشر ، ثم قال تعالى : (ثم أرسلنا رسُلنا تَتْرى كلما جاء أمةً رسولُها كذّبوه) . فقوله (رسولها) مشيراً الى أن المراد رسولها الذى تعرفه منها ، ثم ذكر موسى وهارون وردّ فرعون وملائه بقولهم : (أنُؤمن لبشَرَين

مثلنا ؟) الخ . هذا كله حكاية عن الكفار الذين غضوا من رتبة النبوة بوصف البشرية ، تسلية لمحمد عليه الصلاة والسلام ؛ ثم بين أن وصف البشرية للأنبياء لاغض فيه ، وأن جميع الرسل إنما كانوا من البشر ، يأكلون ويشربون كجميع الناس ، والاختصاصُ أمر آخر من الله تعالى ، فقال بعد تقرير رسالة موسى : (وجعلْنا ابنَ مريمَ وأمه آية) وكانا مع ذلك يأكلان ويشربان ، ثم قال : (يا أيُّها الرُّسُلُ كلوا مِن الطيباتِ) أى هذا من نعم الله عليكم ، والعملُ الصالح شكر تلك النعم ، ومشرفٌ للعامل به ، فهو الذى يوجب التخصيص ، لا الأعمال السيئة. وقوله : (وأنّ هذه أُمَّتُكم أمةً واحدةً) إشارة الى التماثل بينهم ، وأنهم جميعاً مصطفون من البشر . ثم ختم هذا المعنى بنحو مما به بدأ ، فقال : (إنّ الذين هم مِن خشيةِ ربِّهم مُشفِقون — الى قوله : هم لها سابقون)

وإذا تؤمل هذا النمط من أول السورة الى هنا فهم أن ما ذكر من المعنى هو المقصود ، مضافاً الى المعنى الآخر وهو أنهم إنما قالوا ذلك وغضوا من الرسل بوصف البشرية ، استكباراً من أشرافهم ، وعتواً على الله ورسوله ؛ فان الجملة الأولى من أول السورة تشعر بخلاف الاستكبار ، وهو التعبد لله بتلك الوجوه المذكورة ، والجملة الثانية مؤذنة بأن الانسان منقول فى أطوار العدم وغاية الضعف ، فإن التارات السبع أتت عليه وهى كلها ضعف الى ضعف ، وأصله العدم ، فلا يليق بمن هذه صفته الاستكبار ، والجملة الثالثة مشعرة بالاحتياج الى تلك الأشياء والافتقار اليها ، ولو لا خلقها لم يكن للإنسان بقاء بحكم العادة الجارية . فلا يليق بالفقير الاستكبار على من هو مثله فى النشأة والخلق . فهذا كله كالتنكيت عليهم والله أعلم . ثم ذكر القصص فى قوم نوح : (فقال الملأُ الذين كفروا من قومِه) والملأ هم الأشراف. وكذلك فيمن بعدهم : (وقال الملأ مِن قومه الذين كفروا وكذبوا بلِقاء الآخرة وأترَفْناهم) الآية ! وفى قصة موسى : (أنُؤمنُ لبشَرَيْن مثلِنا وقومُهما لنا عابدون). ومثل هذا الوصف يدل على أنهم لشرفهم فى قومهم قالوا هذا الكلام . ثم قوله

﴿ فذرهم فى غمرتهم حتى حين — الى قوله : لايشعرون ﴾ رجوع الى وصف أشراف قريش ، وأنهم إنما تشرفوا بالمال والبنين ، فرد عليهم بأن الذى يجب له الشرف من كان على هذا الوصف وهو قوله : ﴿ إن الذين هم من خشية ربهم مشفقون ﴾ ثم رجعت الآيات[1] الى وصفهم فى ترفهم وحال مآلهم ، وذكر النعم عليهم ، والبراهين على صحة النبوة ، وأن ما قال عن الله حق من إثبات الوحدانية ، ونفى الشريك وأمور الدار الآخرة للمطيعين والعاصين ، حسبما اقتضاه الحال والوصف للفريقين فهذا النظر اذا اعتبر كليا[2] فى السورة وجد على أتم من هذا الوصف ، لكن على منهاجه وطريقه . ومن أراد الاختبار فى سائر سور القرآن فالباب مفتوح ، والتوفيق بيد الله . فسورة المؤمنين قصة واحدة فى شىء واحد

وبالجملة فحيث ذكر قصص الأنبياء عليهم السلام ؛ كنوح ، وهود ، وصالح ولوط ، وشعيب ، وموسى ، وهارون ، فإنما ذلك تسلية لمحمد عليه الصلاة والسلام وتثبيت لفؤاده ، لما كان يلقى من عناد الكفار وتكذيبهم له على أنواع مختلفة ، فتذكر القصة على النحو الذى يقع له مثله . وبذلك اختلف[3] مساق القصة الواحدة بحسب اختلاف الأحوال ، والجميع حق واقع لا إشكال فى صحته . وعلى حذو ما تقدم من الأمثلة يحتذى فى النظر فى القرآن لمن أراد فهم القرآن . والله المستعان

---

(١) أى من قوله (حتى إذا أخذنا مترفيهم بالعذاب الخ)

(٢) أى أن بيانه لذلك إجمالى لاتفصيلى . ولو انه اعتبر التفصيل الكلى لكان ظهور ارتباط أجزاء السورة بعضها ببعض وأنها لبيان الأمور الثلاثة التى ذكرها أولا أوضح مما قال

(٣) فتارة تذكر مفصلة مطولة ، وتارة يقتصر على بعض آخر ، بحسب مايقع منهم له صلى الله عليه وسلم

فصل [1]

وهل للقرآن مأخذ فى النظر على أن جميع سوره كلام واحد بحسب خطاب العباد ، لا بحسبه فى نفسه ؟ فان كلام الله فى نفسه كلام واحد لا تعدد فيه بوجه ولا باعتبار ، حسبما تبين فى علم الكلام ؛ وانما مورد البحث هنا باعتبار خطاب العباد تنزلا لما هو من معهودهم فيه . هذا محل احتمال وتفصيل

فيصح فى الاعتبار أن يكون واحداً بالمعنى المتقدم ، أى يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما ؛ وذلك أنه يبين بعضه بعضا ، حتى إن كثيراً منه لا يفهم معناه حق الفهم إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى ، ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلا مقيد بالحاجيات ، فإذا كان كذلك فبعضه متوقف على البعض فى الفهم . فلا محالة أن ما هو كذلك فكلام واحد ، فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار [2]

ويصح أن لا يكون كلاما واحداً . وهو المعنى الأظهر فيه ، فإنه أنزل سوراً مفصولا بينها معنى وابتداء ، فقد كانوا يعرفون انقضاء السورة وابتداء الأخرى بنزول (بسم الله الرحمن الرحيم) فى أول الكلام . وهكذا نزول أكثر الآيات التى نزلت على وقائع وأسباب يعلم من إفرادها بالنزول استقلال معناها للافهام . وذلك لا إشكال فيه

---

(١) الكلام قبله فى النظر إلى السورة الواحدة والكلام هنا فى النظر إلى القرآن كله جملة واحدة

(٢) هذا هو الظاهر الذى يصح التعويل عليه . وأدلته فيه لا تنقض وأما كونه نزل سوراً مفصولا بعضها من بعض ببسم الله الخ فلا يقتضى استقلال بعضها عن بعض بالمعنى المراد . وكيف يتأتى بناء المدنى على المكى وأن كل منهما يبنى بعضه على بعض إذا أخذت كل سورة على حدتها غير منظور فيها لما ورد فى غيرها ؟ وأين يكون البيان والنسخ ؟ ومعلوم أنه لا يلزم فى البيان ولا فى النسخ أن يكون المنسوخ والناسخ والمبين والبيان فى سورة واحدة فقوله (ولا إشكال فيه) غير ظاهر

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

إعمال الرأى فى القرآن جاء ذمه ، وجاء أيضاً ما يقتضى إعماله . وحسبك من ذلك ما نقل عن الصديق ، فانه نقل عنه أنه قال — وقد سئل فى شىء من القرآن « أىُّ سماء تُظلُّنى ، وأىُّ أرض تقِلنى ، إن أنا قلت فى كتاب الله ما لا أعلم؟ » وربما روى فيه : إذا قلت فى كتاب الله برأيى ، ثم سئل عن الكلالة المذكورة فى القرآن ، فقال : لا أقول فيها برأيى ، فان كان صواباً فمن الله ، وإن كان خطأً فمنى ومن الشيطان . الكلالة كذا وكذا » فهذان قولان اقتضيا إعمال الرأى وتركه فى القرآن . وهما لا يجتمعان

والقول فيه أن الرأى ضربان :

(أحدهما) جار على موافقة كلام العرب وموافقة الكتاب والسنة . فهذا لا يمكن إهمال مثله لعالم بهما ؛ لأمور :

أحدها أن الكتاب لابد من القول فيه ، ببيان معنى ، واستنباط حكم ، وتفسير لفظ ، وفهم مراد ، ولم يأت جميع ذلك عمن تقدم ، فإما أن يتوقف دون ذلك فتتعطل الأحكام كلها أو أكثرها ، وذلك غير ممكن فلابد من القول فيه بما يليق

(والثانى) أنه لو كان كذلك للزم أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم مبيناً ذلك كله بالتوقيف، فلا يكون لأحد فيه نظر ولا قول ، والمعلومُ أن عليه الصلاة والسلام لم يفعل ذلك ، فدل على أنه لم يكلف به على ذلك الوجه ، بل بين منه مالا يوصل إلى علمه إلا به ، وترك كثيراً مما يدركه أرباب الاجتهاد باجتهادهم ، فلم يلزم فى جميع تفسير القرآن التوقيف

(والثالث) أن الصحابة كانوا أولى بهذا الاحتياط من غيرهم ، وقد علم أنهم فسروا القرآن على ما فهموا ، ومن جهتهم بلغنا تفسيرُ معناه ، والتوقيف ينافى هذا فإطلاق القول بالتوقيف والمنع من الرأى لا يصح

(والرابع) أن هذا الفرض لا يمكن ؛ لأن النظر فى القرآن من جهتين: من جهة

الأمور الشرعية ، فقد يسلم القول بالتوقيف فيه وترك الرأى والنظر ، جدلا . ومن جهة المآخذ العربية . وهذا لا يمكن فيه التوقيف ، وإلا لزم ذلك فى السلف الأولين ، وهو باطل ، فاللازم عنه مثله . وبالجملة فهو أوضح من إطناب فيه

﴿ وأما الرأى ﴾ غير الجارى على موافقة العربية أو الجارى على الأدلة الشرعية فهذا هو الرأى المذموم من غير إشكال ، كما كان مذموماً فى القياس أيضا ، حسبما هو مذكور فى كتاب[1] القياس ؛ لأنه تقوّلٌ على الله بغير برهان ، فيرجع إلى الكذب على الله تعالى. وفى هذا القسم جاء من التشديد فى القول بالرأى فى القرآن ما جاء ؛ كما روى عن ابن مسعود : (ستجِدُون أقواماً يدعونكم إلى كتاب الله ، وقد نبذوه وراء ظهورهم . فعليكم بالعلم ، وإياكم والتبدع ، وإياكم والتنطع ، وعليكم بالعتيق) . وعن عمر بن الخطاب (إنما أخاف عليكم رجلين: رجل يتأول القرآن على غير تأويله ، ورجل ينافس الملك على أخيه) وعن عمر أيضا : (ما أخاف على هذه الأمة من مؤمن ينهاه إيمانه ، ولا من فاسق بيِّنٍ فسقُه ، ولكنى أخاف عليها رجلا قد قرأ القرآن حتى أذلقه بلسانه ، ثم تأوّله على غير تأويله) والذى ذكر عن أبى بكر الصديق أنه سئل عن قوله: (وفاكهةً وأبًّا) فقال: «أىُّ سماء تُظِلُّنى؟ » الحديث ! وسأل رجل ابن عباس عن (يومٍ كان مِقدارُه خمسينَ ألفَ سَنَةٍ) فقال له ابن عباس : فما يومٌ كان مقداره خمسين ألف سنة ؟ فقال الرجل: إنما سألتك لتحدثنى . فقال ابن عباس : (هما يومان ذكرها الله فى كتابه ، الله أعلم بهما. نكره أن نقول فى كتاب الله مالا نعلم) وعن سعيد بن المسيب أنه كان إذا سئل عن شىء من القرآن قال : (أنا لا أقول فى القرآن شيئاً) . وسأله رجل عن آية ، فقال: « لا تسألنى عن القرآن ، وسَلْ عنه من يزعم أنه لا يخفى عليه شىء منه ـ يعنى عكرمة» . وكأن هذا الكلام مشعر بالإنكار على من يزعم ذلك وقال ابن سيرين : سألت عبيدة عن شىء من القرآن ، فقال : (اتق الله ، وعليك

(١) راجع المسألة الثانية فى القياس من كتاب الاحكام للآمدى

بالسداد . فقد ذهب الذين يعلمون : فيم أنزل القرآن ؟) وعن مسروق قال : (اتقوا التفسير ، فإنما هو الرواية عن الله) . وعن ابراهيم قال : (كان أصحابنا يتقّون التفسير ويهابونه) وعن هشام بن عروة قال : (ماسمعت أبى [1] تأوّل آيةً من كتاب الله) وإنما هذا كله توقٍ وتحرزٌ أن يقع الناظر فيه فى الرأى المذموم ، والقول فيه من غير تثبت ـ وقد نقل عن الأصمعى ـ وجلالتُه فى معرفة كلام العرب معلومةٌ ـ أنه لم يفسر قط آية من كتاب الله ، وإذا سئل عن ذلك لم يجب : انظر الحكاية عنه فى الكامل للمبرّد

فصل

فالذى يستفاد من هذا الموضع أشياء :

(منها) التحفظ من القول فى كتاب الله تعالى إلا على بينة ، فإن الناس فى العلم بالأدوات المحتاج اليها فى التفسير على ثلاث طبقات :

إحداها من بلغ فى ذلك مبلغ الراسخين ، كالصحابة والتابعين ومن يليهم - وهؤلاء قالوا مع التوقى والتحفظ ، والهيبة والخوف من الهجوم . فنحن أولى بذلك منهم إن ظننا بأنفسنا أنا فى العلم والفهم مثلهم . وهيهات

والثانية من علم من نفسه أنه لم يبلغ مبالغهم ولاداناهم . فهذا طرف لا إشكال فى تحريم ذلك عليه

والثالثة من شك فى بلوغه مبلغ أهل الاجتهاد ، أو ظن ذلك فى بعض علومه دون بعض . فهذا أيضا داخل تحت حكم المنع من القول فيه ؛ لأن الأصل عدم العلم ، فعند ما يبقى له شك أو تردد فى الدخول مدخل العلماء الراسخين فانسحاب

---

(١) كيف وقد تأول عروة آية (إن الصفا والمروة من شعائر الله على غير وجهها وقالت له أم المؤمنين خالته : بئسما قلت يا ابن أختى ! ؟ إلا أن يقال إنه نفى سماعه أو يقال إن كلامه كان من قبيل الاستفهام عن صحة مافهمه ، ولم يجزم به ، فمثله ليس من موضوعنا

الحكم الأول عليه باق بلا إشكال . وكل أحد فقيه نفسه فى هذا المجال . وربما تعدى بعض أصحاب هذه الطبقة طوره ، فحسّن ظنه بنفسه ، ودخل فى الكلام فيه مع الراسخين . ومن هنا افترقت الفرق ، وتباينت النحل ، وظهر فى تفسير القرآن الخلل

(ومنها) أن مَن ترك النظر فى القرآن ، واعتمد فى ذلك على من تقدمه ، ووكل إليه النظر فيه ، غيرُ ملوم ، وله فى ذلك سعة إلا فيما لا بد له منه وعلى حكم الضرورة ، فإن النظر فيه يشبه النظر فى القياس كما هو مذكور فى بابه ، وما زال السلف الصالح يتحرجون من القياس فيما لا نص فيه ، وكذلك وجدناهم فى القول فى القرآن ، فإن المحظور فيهما واحد ، وهو خوف التقول على الله ، بل القول فى القرآن أشد ؛ فان القياس يرجع إلى نظر الناظر ، والقول فى القرآن يرجع إلى أن الله أراد كذا ، أو عَنى كذا بكلامه المنزل . وهذا عظيم الخطر

(ومنها) أن يكون على بال من الناظر والمفسر والمتكلم عليه أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم ، والقرآنُ كلام الله ، فهو يقول بلسان بيانه : هذا مراد الله من هذا الكلام فليتثبت أن يسأله الله تعالى : من أين قلتَ عنى هذا ؟ فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد . وإلا فمجرد الاحتمال يكفى بأن يقول يحتمل أن يكون المعنى كذا وكذا ، بناء أيضا على صحة تلك الاحتمالات فى صلب العلم ، وإلا فالاحتمالات التى لا ترجع إلى أصل غير معتبرة . فعلى كل تقدير لا بد فى كل قول يجزم به أو يحمّل من شاهدٍ يشهد لأصله ، وإلا كان باطلا ، ودخل صاحبه تحت أهل الرأى المذموم والله أعلم

فهرس الجزء الثالث

من كتاب الموافقات وشرحه

كتاب الادلة

الطرف الأول فى الأدلة إجمالا

وفيه نظران

النظر الأول فى أحكام الأدلة عامه

وفيه أربع عشرة مسألة

النظر الثانى فى أحكام عوارض الأدلة

وفيه خمسة فصول

الفصل الاول فى الاحكام والتشابه

وفيه ست مسائل

صفحة

صفحة

الطرف الثانى فى الادلة على التفصيل

— الدليل الأول الكتاب العزيز —

وفيه أربع عشرة مسألة



